Ph. Sp.
368

Ex Bibliotheca ecclesiæ
Collegiatæ Lateranensis ad
S. Nicolaum prope Passavium.

Ph. sp. 368
Hissmann

<36621129760018 S

<36621129760018

Bayer. Staatsbibliothek

E

Ph. Sp. 268

Philos. Anthrop. Scr. varia. 1288.

R.

Psychologische
Versuche

ein Beytrag
zur esoretischen Logik.

Von
Michael Hißmann
vormaligem Professor der Weltweisheit zu Göttingen.

Neueste Auflage.

Disce; sed ira cadat naso, rugosaque sanna,
Dum veteres avias tibi de pulmone revello.

Persius

Hannover und Göttingen,
bei den Gebrüdern Helwing, 1788.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem

Wohlgebohrnen Herrn

HERRN

Christian Wilhelm Dohm

Professor am Carolino in Cassel.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Wohlgebohrner Herr

Hochzuehrender Heer Professor!

Wäre ich bey der Ausfertigung dieser Schrift so glücklich, mich Ew. Wohlgebohrnen Beyfalls versichern zu können: so würde ich mir sicher auch auf den Beyfall aller guten Köpfe Rechnung machen dürfen. Nur von diesen allein wünsch ich gelesen zu werden. Die seichten Nachbeter mögen diese Blätter ungelesen lassen: sie verlieren nichts. Ihnen werden meine Beweise, wenn sie auch noch so stark wären, noch immer zu schwach seyn. Eine, ihrem auswendig gelernten System entgegenlaufende Meinung kann ohnmöglich ihrem schadhaften Gehirn eingekeilt werden; weil sie mehrentheils unbiegsame, hartnäckige Demonstranten sind. — Ein Glück für die Philosophie, für mein Buch und für den

den Verleger, daß dieses Geschlecht seyn-sollender Weltweisen schon lange den Weg alles Fleisches zu wandern angefangen hat! Heute ruft nur noch hie und da aus einem unbemerkten Winkel ein unbemerkter Mann von dieser Race hervor. Und wenn er gleich vom Morgen bis in die Nacht sich heiser schreyt: so höret ihn der Mann von Genie nicht.

Vergeben Sie mir, theuerster Herr Professor, daß ich diese Erklärung gerade in einer Zueignungsschrift an Sie thue. Ich habe nichts weiter gethan, als eben die Gedanken wiederholt, die ich Ihnen ehedem bisweilen mündlich vorzulegen das Glück hatte. Noch rufe ich mir mit Vergnügen die süßen Augenblicke zurück, die Sie mir zu einer nahrhaften Unterhaltung schenkten. Aber der Gedanke schlägt mich allemal nieder, nun seit so vielen Jahren Ihres lehrreichen Umganges beraubt seyn zu müssen. Wenn ich an H... und J... gedenke: so denke ich an Sie, und dann misch ich

mich

mich noch immer unvermerkt in Ihre Gesellschaft, und wünsche mich nach C...

Mein Buch gewinnt gewis dadurch viel, daß ich mich habe unterstehen dürfen, Ihren Namen an seine Stirne zu setzen; und dem Publikum ist es auch kein gleichgültiger Umstand, wenn ich ihm die Versicherung geben kann, ehedem Ihrer Freundschaft gewürdigt worden zu seyn. Sagte es etwa meine Schrift nicht, daß ich hier richtig philosophirt habe: so könnte es der eben angezeigte Umstand sagen, daß ich doch richtig philosophiren könne; weil ein guter Kopf schwerlich mit Dumköpfen Freundschaften pflegen wird, und weil ich aus der geringen Anzahl Ihrer geheimen Freunde weis, wie wenig Sie vorzüglich damit verschwenderisch waren.

Finden Sie übrigens darinnen, daß ich diese Aufsätze Ihnen vor allen meinen übrigen Freunden zuvörderst gewidmet habe, einen Beweis meiner vorzüglichen Hochachtung gegen Sie: so haben Sie zugleich einen neuen Bewe-

gungsgrund, mich Ihrer Geneigtheit empfohlen seyn zu lassen. Und das war wol der Hauptzweck, den ich durch diesen Schritt zu erreichen wünschte.

Ich bin Hochachtungsvoll

Ew. Wohlgebohrnen

Am 1sten Jäuner
1777.

Ergebenster Diener
der Verfasser.

Vor-

·9·

Vorbericht.

Ich darf vielleicht nicht einmal ausdrücklich anmerken, daß die gegenwärtigen Abhandlungen nicht ohne alle Verbindung und Absicht hintereinander gestellet worden. Die vier ersten Versuche sollen die Prämissen zu der Folge seyn, die durch das ganze Buch in die Augen fällt, und die im letzten Aufsatz aus der angegebenen Reihe von Vordersätzen gezogen wird, deren Abzweckung jeder denkende

Leser sogleich errathen muß, ehe er noch am Ende des zweyten und des letzten Versuchs die gefolgerte Konklusion aufsucht. Eben deswegen hätte dieses Buch auch eben so gut ein **Versuch über die Seele** heißen können.

Dem uneingenommenen untersuchenden Metaphysiker wird diese Schrift nur in soweit brauchbar seyn, in so fern sie ihm hier und da einige Schwächen in seinen Beweisen aufdeckt, und hauptsächlich, in so fern sie ihn auf die Frage aufmerksam macht; ob bey den Untersuchungen über das Wesen der Seele tiefe Spekulation, oder ob dit Erfahrung entscheiden soll? Ich habe Beweise genug, um vom letztern überzeugt zu seyn; vielleicht auch Beweise genug, um zu überzeugen. Immer aber nicht anders, als nach der vortreflichen Maxime des **Cicero**: *Ut potero explicabo; nec tamen ut Pythius Apollo, certa ut sint, & fixa, quae dixero.*

Der esoterische Logiker kann aus meinen Betrachtungen einen größern Nutzen ziehen. Nur seine Psychologie ist brauchbar. Sie erklärt die Seelenphänomene, wenn der Metaphysiker sich in unfruchtbare Untersuchungen versenkt. — Aber ist sie wol noch brauchbar, wenn man sich Seelen schaft, die in keinem menschlichen Körper da sind? Ist die Psycho-

logie

logie nicht Mathematik, wenn sie sich auf willkührliche Begriffe gründet; wenn sie die Erscheinungen auf willkührliche Begriffe zurückführt, die sich nicht nur nicht realisiren lassen, sondern denen die Realität das wirkliche Daseyn widerspricht, das uns Beobachtungen und Erfahrungen kennen lernen? Ist die menschliche Seele keine Monade: so fällt auf einmal die ganze Monadepsychologie weg. Ganz unnütz wird diese letztere deswegen doch nicht. Sie bleibt Philosophie über ein einfaches denkendes Wesen. So gut ist sie immer, als andere Abstraktionen; aber menschliche Psychologie ist sie nicht. Das haben nach **Condillac, Helvetius, Bonnet, Hartley, Search, Robinet** und **Priestley**, auch Deutsche, vorzüglich **Lossius**, eingesehen. Ist die menschliche Seele Materie: so müssen wir nothwendig eine neue Psychologie haben, die nur der physiologische und anatomische Psycholog schreiben kann. Außer den Schriften der ebengenannten Philosophen kan man auch in einigen andern Beyträge hiezu finden, die auf deutschen Boden gewachsen sind.

In die Hauptkonklusion habe ich nicht mehr hinein zu zwingen gesucht, als aus den Vordersätzen ganz ungezwungen zu fließen schien. Der entgegengesetzte Fehler, den ich,

und

und ein jeder, der nur einen Augenblick das System seiner theologischen und philosophischen Lehrer vergessen will, in den mehresten psychologischen Schriften ohne Mühe bemerken wird, veranlaßt eben diese Untersuchungen. Ich sehe zum voraus, daß die wenigsten von meinen Lesern mit dem, was ich für das Resultat meiner Untersuchungen halte, übereinstimmen werden, weil es gerade ein Satz ist, der mit denen Lehren, die man von Kindheit auf, aus allen Schul- und akademischen Lehrbüchern der Theologen und Philosophen einsauget, wenig zusammenstimmt. Man weiß insgemein höchstens so viel davon, daß es eine berüchtigte Lehre der **Materialisten** sey, und damit sind ihre Widersprüche schon hinlänglich dargethan; und ihre Verfechter zu gleicher Zeit entwafnet und zurückgetrieben.

Wenn diese Arten von Leser mich etwa in den ersten vier Versuchen von einer vortheilhaften Seite kennen lernen: so muß ich sie, um meinen Kredit bey ihnen zu erhalten, vorläufig bitten, die letzte Abhandlung ungelesen zu lassen. Mir kann es gar nicht gleichgültig seyn, wenn sie ihre im Anfang von mir gefaßte gute Meinnng um einen einzigen sogenannten heterodoxen Satz aufgeben sollten, den ich aus Ueberzeugung für wahr halten muß. Vielleicht sind in den ersten Aufsätzen einige

Ideen-

Ideenverbindungen, Schlüsse, Muthmaßungen und Anmerkungen enthalten, die einsichtsvollen Lesern nicht ganz verwerflich scheinen möchten. Sollte ich damit ihre Geneigtheit gewinnen, die mir wenigstens eine jede Schrift, die einige von diesen Eigenschaften hat, gegen ihren Verfasser abzulocken pflegt; so habe ich meine Absicht bey diesen Ausarbeitungen schon zum Theil mit erreicht.

Doch ich wage es, auch die letzten Blätter dieser Klasse von Lesern vorzulegen. Sie enthalten gerade die bündigsten Schlüsse, und ich wünschte, daß auch die Gottesgelehrten den letzten Versuch lesen möchten, die ihre Behauptungen gewöhnlich so sehr überspannen. Ich glaube an die Unsterblichkeit meiner Seele, und glaube eben so zuversichtlich an ihre Materialität. Und wenn ich auch das erste nicht glauben sollte: so müste ich doch tugendhaft seyn; denn ich will glücklich seyn. Tugend ist mir für sich liebenswürdig, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe. Sie flößt mir Gefühl zur Rechtschaffenheit ein, ehe ich noch meine ewige Vortheile mit algebraischer Genauigkeit berechne. So muß ein Weltbürger fühlen und denken. Hinsicht auf ewige Strafe oder Lohn fesselt und macht Sklaven, ohne je die Brust mit Rechtschaffenheit anzufüllen.

Und warum solte ich nicht mit der größten Freymüthigkeit meine Gedanken mittheilen, da ich versichert bin, daß heute der Geist der Verträglichkeit der beständige Gesellschafter aller derer seyn muß, die Philosophen heißen wollen? Man weiß die Zeit genau, seit welcher diese Friedfertigkeit und Duldung die Zierde aller Denker ist. Es ist gerade die merkwürdige Epoche, da man der geistlichen Gerichtsbarkeit das fürchterliche Recht, neue, wohlgemeinte Lehrsätze, die aber den unsinnigen Behauptungen irgend eines unwissenden Kirchenvaters entgegen zu stehen schienen, mit tausend barbarischen Flüchen zu belegen, fast im ganzen aufgeklärten Europa aus den Händen gewunden hat. Heil den verdienten Menschenfreunden, die die pressende Last, wodurch die Schnellkraft der Seele zusammengedrückt war, weghuben. Seit dieser Zeit hat jedermann das Recht, seine Meynung frey heraus zu sagen, und Denken ist nicht mehr Verbrechen.

Die Lehre vom Wesen der Seele war insbesondere seit der Zeit, da die Religion, von der ich überzeugt bin, daß ihre Seele nach der wohlthätigen Absicht ihres Stifters der **Geist der Verträglichkeit**, und ihr erster praktischer Grundsatz, **allgemeine Menschenliebe** seyn soll, sich zum Segen der Welt

über

über die Welt verbreitete, — eine von den kitzlichsten Untersuchungen in der ganzen Philosophie; weil die dogmatischen Gottesgelehrten von Anbegin diese beiden wichtigen Fragen: **Was bin ich, und was werde ich dereinst seyn?** — beständig mit einander verbunden, und fest gegläubt haben, daß von der Beantwortung der ersteren die vortheilhafte Entscheidung der letzteren völlig abhange. Immer musten man daher in den Untersuchungen über die Seele partheyisch seyn. Man muste den Theologen zu gefallen, um nicht bey ihrem heftigen Durchbruch der Menschenliebe aus lauter Liebe verbrannt zu werden, dichten, und über den Körper und über die Seele Romanen, und über beide zugleich metaphysische, physische und moralische Romanen schreiben, um den Geistlichen das Vergnügen zu machen, den unsinnigsten von allen, den theologischen Roman über den Menschen schreiben zu können. Und so ein Buch überschrieb man mit dem glänzenden Titel THEOLOGICA DOGMATICA SISTEMATICA. Zum Unglück kam der Artikel von der Einfachheit der Seele auch in dieses Spruchbüchlein; und wer wollte die Lehre nun leugnen, ohne verdammt zu werden? — Wie freue ich mich, daß auch die heutige Dogmatik nicht die Religion ist? Ich wünschte, man richtete einmal die Religion

gion gegen die Dogmatik: wahrlich ein jeder Kampf muß Sieg der Religion seyn!

Niemand wird sich übrigens wundern, daß auch die Meinungen der neueen Weltweisen über das Wesen der Seele so sehr von einander verschieden sind; wenn man zumal bedenkt, wie sehr die Gottesgelehrten, die doch in ihren Behauptungen eine festgesetzte Richtschnur haben, in der Beantwortung der Frage: **Was wird der Mensch nach dem Tode?** von einander abgehen. Eine Parthei lehret eine ununterbrochene Fortdauer des denkenden Wesens mit Bewußtseyn. Nach andern sinkt eben dasselbe Wesen nach dem Tode des Körpers in einen Schlaf. Wenn ein Bote des Friedens unmittelbare, ungemischte Seligkeiten in einem künftigen bessern Zustande verkündiget: so setzt die Seele, nach dem Willen anderer, ihre Reise nicht anders, als nach einer vollendeten Reinigung, in die Unterwelt fort. — Wie können ungefesselte Weltweisen gemeinschaftlich zusammenstimmen?

Sollte ich in Absicht auf meinen Vortrag in einigen Stellen Nachsicht nöthig haben: so darf ich mir diese wol von meinen Lesern mit so viel größerm Recht ausbitten, da die Bezeichnung der Gedanken, so wie die Gedanken selbst, nach meinen Grundsätzen von

der Disposition des Gehirns abhangen, die man nicht immer nach seinem Willen umschmelzen kann. Ich behielt mir vor, bey der letzten Revision auf die Schreibart acht zu haben, und für eine geschicktere Einkleidung meiner Gedanken Sorge zu tragen. Aber es ist doch unmöglich, seine Seelenorganen auch bey der letzten Durchsicht ganz umzuwühlen. Legt man gar die letzte Hand in einer unglücklichen Stunde an sein Werk: so ist man immer in Gefahr, dasselbe zu verschlimmern. Ich wagte es daher nicht, die Redensarten durchgehends zu ändern, in denen ich einige Unordnung und Abweichung von den Regeln der Schreibart wahrzunehmen glaubte.

Aber eben die ungleichen Dispositionen unserer Seelenorganen zu verschiedenen Zeitpunkten unsers Lebens gewähren auch dem Schriftsteller selbst den großen Vortheil, daß er seine Leser wieder gewinnen kann, wenn sie ihn bey einer bessern Laune abermal anzusehen würdigen. Ich weiß es aus der Erfahrung, daß man einem Auktor häufig Unrecht thut, wenn man sein Buch, als ein schlechtes Produkt, nach der ersten Lektüre weglegt, und es nachher nicht wieder lesen will. Mehrentheils gefällt dasjenige nachher, was man

anfänglich nicht vertragen konnte. Sollte dieser Bemerkung zufolge nicht jeder Recensentenzug eine Beleidigung seyn?

Wenn einige Stellen in meiner Schrift etwas affirmatif scheinen sollten: so werden doch meine Leser so billig seyn, und sie in keinem andern Verstande als nach der Erklärung nehmen, die ich an mehreren Orten gethan habe, daß ich nemlich auf keine Demonstration ausgehe, sondern blos das mehr Wahrscheinliche gegen das Unwahrscheinliche abzuwiegen suche. Der Dogmatismus, der vorzüglich die guten deutschen philosophischen Köpfe auf die ungegründeten, und bloß spitzfündigen Verwebungen willkührlicher Begriffe und leerer Worte verleitet hat, war mir immer lächerlich, seit dem ich denken lernte. Und nirgends würde auch das Dogmatisiren und Demonstriren übler angebracht seyn, als in der Seelenlehre; wo wir uns im Geist freuen müssen, wenn wir nur das Wahrscheinlichere auszumachen im Stande sind. — Weg also mit Demonstrirsucht. — Weg mit Mährchen und Hirngespinsten — Mehr Zufriedenheit mit Wahrscheinlichkeiten, da, wo keine Gewißheit möglich ist, — und in wie wenigen

Fällen ist sie es? — Mehr Beobachtungsgeist, und Aufmerksamkeit auf Thatsätze seyen die Beschäftigung der philosophischen Welt!

Ich muß selbst hier noch einen kurzen Nachtrag von Beobachtungen über das Gehirn zum ersten Versuch liefern, die ich bey der Ausarbeitung nicht finden konnte. Ich hätte gewiß aus ihnen eine und die andere wichtige Folge ziehen können. Jetzt gebe ich bloß die magern Beobachtungen an. Meine Leser werden leicht finden, wozu sie gebraucht werden können; — und wer macht seinem Leser nicht gern das Vergnügen, ihn mit denken zu lassen?

Der Gedanke, den ich aus eigenen Erfahrungen nicht beweisen konnte, daß nemlich die vorzügliche Güte und Vortreflichkeit des Gehirns nicht auf der größern Masse, sondern auf der größern specifiken Schwere desselben beruhe, — ist einer Menge von Beobachtungen zufolge ganz richtig, die einer von meinen Freunden gemacht hat. Er hat gefunden, daß die Schwere eines Kubikzolls Gehirn von einem Kinde

 allemal

allemal ungleich geringer war, als die Schwere einer gleichen Portion von einem erwachsenen Menschen. Ferner, daß das Gehirn dümmerer Thiere unter einem gleichen Volumen von Gewicht viel leichter war, als das Gehirn klügerer Thiere. Darüber sind Tabellen von einer Menge von Erfahrungen vorhanden, die zu einer andern Zeit bekannt gemacht werden sollen.

Wiederum: die Substantia kortikalis des Gehirns ist in jüngern und dümmern Thieren ungleich größer als das Gehirnmark. Je jünger das Thier; je jünger sein Gehirn; je dümmer und einfältiger das Geschöpf: desto weniger Mark; desto mehr Rinde.

Diese Erfahrung mit der vorigen verbunden, giebt den Satz, daß die specifike Schwere von dem größern Volumen des Marks abhängt; und daß folglich bey der Berechnung der Fähigkeiten eines Thiers nach der Größe und Schwere des Gehirns, zwar das Mark, nicht aber die das Mark umgebende Rinde, in Anschlag kommen kann. Ferner, daß bey wachsender Klugheit

heit des Thiers das eigentliche Gehirnmark mehr wachsen muß als die Rinde; und daß, wenn die Rinde verhältnismäßig mehr wächst als das Mark, die specifike Schwere des ganzen Gehirns nicht sehr zunimmt, und eben so auch seine Geschicklichkeit.

Ich setze noch eine Beobachtung hinzu, die bisher durchgängig zugetroffen hat; worauf ich aber mehrere Anatomiker aufmerksam machen möchte. Wenn man die weiche Hirnhaut abzieht: so nimmt man an allen Gehirnen gewisse Vertiefungen auf der Oberfläche derselben wahr. Je dümmer das Thier: desto weniger hat sein Gehirn dergleichen gedärmähnliche Vertiefungen und Krümmungen. — Wie leicht ließe sich nach diesem Merkmale die Geistesfähigkeit und Gelerigkeit einer jeden Thierart durch den Anatomiker bestimmen, wenn er sie bey allen Thierarten genau zusammenzählen und bemerken sollte?

Wie würde die Seelenlehre an wesentlichen Vorzügen zunehmen, wenn man sie auf solche Gründe bauen könnte! Die Sammlung dieser Thatsachen; behutsame

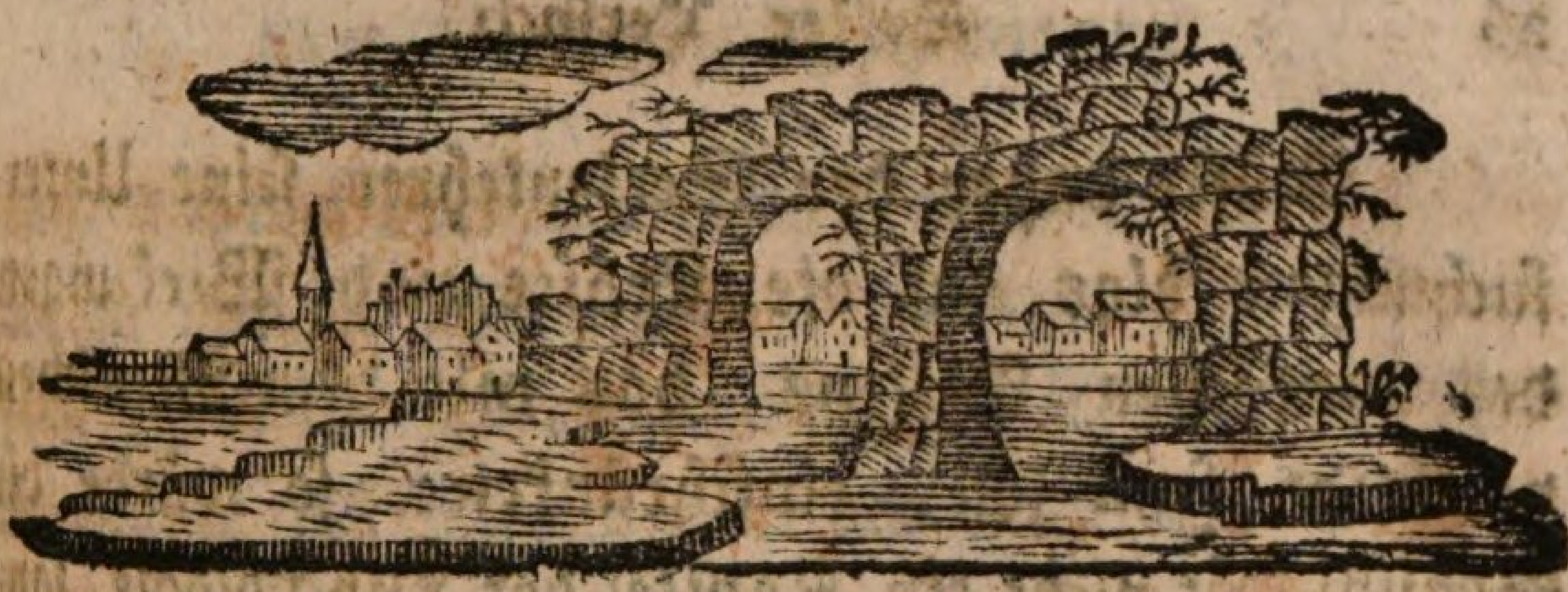
Folgerungen aus denselben würden alles bisherige psychologische Gewäsche an Vorzügen und Brauchbarkeit unendlich überwiegen: denn sie würden den offenbaren, seltenen Vorzug der Gründlichkeit haben. Aber der Philosoph müste Arzt, und der Arzt Philosoph seyn; und folglich eine neue Art von Kreaturen entstehen. C** den 1sten Jänner 1777.

Erster

Erster Versuch über die äußere Empfindung.

Dieu ne nous a fourni, par rapport à la plus grande partie des choses, qui regardent nos propres intérêts, qu' une lumière obscure, & un simple crépuscule de *probabilité*, conforme à l'état de médiocrité & d' épreuve, où il lui a plû de nous mettre dans ce monde, afin de reprimer par-là notre presomption & la confiance excessive, que nous avons en nous-mêmes, en nous faisant voir sensiblement par une expérience journaliére combien notre esprit est borné & sujet à l'erreur.

Locke.



Seitdem man die Chimäre der Anima sensitiva der Alten aus der Psychologie hinausgeworfen hat, ist man durchgängig darinnen übereingekommen, daß dasjenige am Thier, was die Eindrücke äußerer Gegenstände empfindet, etwas körperliches sey. Der Anatomiker kann einem die über die ganze Oberfläche unsers Körpers gespannten markigten Schnüre, die die einzigen Werkzeuge unsrer Empfindungen sind, vor Augen legen. Die Zergliederungskunst kennt ihre Lagen und Zweige; sie nennt sie alle mit ihren eignen Namen; sie hat sie, so viel möglich, bis an ihre ersten Anfänge, und bis zu ihren äußersten Enden verfolgt; die Oberfläche untersucht: aber in ihre Bestandtheile ist sie eben so wenig eingedrungen, so wenig man die innere Beschaffenheit irgend einer andern Substanz genau kennt.

Müste daher der Seelenlehrer seine Untersuchungen blos auf die Kräfte und Wirkungen des einfachen Wesens, das mit dem Menschen vereinigt seyn soll, einschränken: so würde die Sensibilität nicht ein Kapitel der Psychologie, sondern der Physiologie und der Anatomie ausmachen. Aber hier erweitert die Seelenlehre ihr Gebieth, und die systematischen Psychologen, die ihr denkendes Wesen bis zu einer Monade verfeinern, scheinen hier ihr System zu vergessen, da sie kein Bedenken tragen, die Grundlage aller unsrer Seelenwirkungen als ein zusammengesetztes Wesen anzusehen, und neben den Untersuchungen über eine einfache, denkende, auch Bemerkungen über materielle und empfindende Substanzen aufzunehmen.

Alle unsere äußere Sinnen haben das gemeinschaftliche Geschäfte zu empfinden. Diejenigen Veränderungen unsers Körpers, die man Empfindungen nennt, lassen sich nach allen mißlungenen Versuchen der Aerzte und der Weltweisen in keine Definition fassen. Gewöhnlich lehrt man: Empfindung sey die Vorstellung der Seele von einer gegenwärtigen Veränderung ihrer selbst. Allein Vorstellungen und Ideen werden ja erst durch die Empfindung veranlaßt, und durch eine Empfindung erlangen wir erst eine Vorstellung. Und wäre nicht ein jeder Gedanke, zu Folge dieser Erklärung, eine Empfindung, da jeder Gedanke eine Veränderung der Seele ist? Endlich, da es

auch

auch dunkele Gefühle und Empfindungen giebt, die zu keinem Bewustseyn kommen: so können diese durch die zu eingeschränkte Definition ohnmöglich so willkührlich aus der Zahl der Empfindungen ausgeschlossen werden.

So schwer es ist, das Wesen der Empfindung in einer bestimmten Erklärung darzulegen: so weis doch ein jedes mit menschlichen Organen versehenes Geschöpf, ohne alle Beschreibung, was sie ist. Glück genug; ein voller Gedanke wiegt ohnehin mehr, als zehn nach zwecklosen Regeln geschmiedete Definitionen! Jeder Mensch, der da wacht, erhält von den Gegenständen außer ihm augenblicklich auf einen, oder auf mehrere von seinen äußern Sinnen, Eindrücke, und alle gesunde, wachende Menschen empfinden diese Eindrücke.

Zwar im Zustande der tiefen Meditation, wo der Körper fast ganz tod ist, und die Seele im Gegentheil ganz in sich selbst zurückgezogen um so viel wirksamer lebt; in diesen Augenblicken der ungetheilten Betrachtung wichtiger Wahrheiten, und der auf einen einzigen Gegenstand gehefteten Aufmerksamkeit, erhalten wir beständig von mancherley äußern Gegenständen fast durch alle unsere äußere Sinnen unzählig viele Eindrücke, ohne nur einen derselben lebhaft zu empfinden. In dem Augenblick, da ich dieses schreibe, hat gewiß ein Bauer seine Früchte, und ein Citronenhändler seine Waare

durch

durch Ausrufen vor meinem Fenster feil gebothen; die Bücher im Kasten bey dem Pult, an dem ich meditire, haben immer vor mir gestanden, ohne daß ich jene gehört, und diese gesehen habe. Archimed empfand über seinen mathematischen Spekulationen das Getöse einer siegenden Armee nicht, die in seine Vaterstadt eindrang, und es ist sehr wahrscheinlich, daß er auch den Dolch, der seine Brust durchbohrte, eben so wenig empfunden hat: so wenig der Soldat in der Hitze der Schlacht bisweilen die schrecklichste Wunde empfindet.

Diese Beraubung der Empfindung äußerer Gegenstände bey wachendem Leibe geht bey tief denkenden Personen so weit, daß sie viel leichter im Schlaf alle äußere lebhaftere Eindrücke empfinden, als wenn sie wachend in stundenlange Betrachtungen versunken sind. Ihr Schlaf ist gewöhnlich nur ein ganz leiser Schlummer; weil durch die zunehmende Kultur die Empfindlichkeit der Nerven überaus stark vermehret werden muß, da der Denker immer mit Ideen, mit Anspannungen seiner Nerven beschäftiget ist. Daher können die schwächsten Eindrücke seinen Schlaf völlig vertreiben, über dessen Genuß weniger in seiner Gewalt steht, als über die Beharrlichkeit bey einer abstrakten Untersuchung.

So wie überhaupt die höchste Weisheit mit der grösten Thorheit sehr nahe verwandt ist, und

man

man gerade im Zustande der tiefsten Meditation, wo man bey der außerordentlichsten Anstrengung der innern Seelenorganen am klügsten zu seyn scheint, am meisten in Gefahr ist, ein Narr zu werden, indem tiefe Meditation an jene Ueberspannung der Organen nahe gränzt, die den Unsinn ausmacht: eben so zeigt sich auch die nahe Verwandschaft beider Zustände in der Gefühllosigkeit und Unempfindlichkeit des Meditirenden, und des Unsinnigen sehr deutlich.

Auch der Unsinnige empfindet nicht, wenn er gleich wacht. In den Tollhäusern giebt es Narren, die beständig weinen. Man mag ihnen die muntersten englischen Tänze in der süßesten Harmonie der vortreflichsten Instrumente vorspielen; man mag sie in die heitersten Gesellschaften bringen, bey denen Freude und Vergnügen wohnt: sie empfinden den Ton der bezauberndsten Musik eben so wenig, so wenig sie auf den Gesichtern der frölichen Gesellschafter die Heiterkeit lesen, die sich in den kennbahrsten Zügen ausgedrückt hat. Der verliebte Narr nennt seine Schöne bräunlich und dauerhaft, wenn sie schwarz; schlank, wenn ihr Gesicht ein Dreyeck, und ihr Leib hager ist; Diana, wenn sie das Aussehn eines Frosches hat. Hat sie die vierschrötige Gestalt einer Bäurin, und die baumrothe Haut einer Dienstmagd: so findet er doch Rosen und Lilien auf ihren Wangen, die er gerne pflücken möchte. Kurz dieser Anbe-

ter seiner Schönen empfindet Nichts. — Aber können auch wol Narren gesund seyn?

Eben so kann unser Leib bey konvulsivischen Schmerzen, oder überspannten Vergnügungen, wenn beide noch nicht bis zum Grad der Ohnmacht getrieben sind, vollkommen wachen, ohne daß man mit irgend einem Sinn das geringste empfindet. Bey und nach den schmerzhaftesten chirurgischen Operationen empfinden die Patienten oft keine äußeren Impressionen, als ihren Schmerz, und ich habe selbst Menschen gekannt, die zu der Zeit, da sie am meisten vergnügt waren, gegen alle äußere Eindrücke unempfindlich wurden; wahrscheinlich, weil in einem solchen Zustande die Nerven zu sehr angespannt sind, als daß sie von leisern Eindrücken sollten können angeschlagen werden.

Noch giebt es einen sehr bekannten Zustand, in welchem Menschen wachend bey andern klaren Vorstellungen keine Eindrücke gegenwärtiger Gegenstände empfinden: den Zustand der Zerstreuung. In diesem Zustand befinden sich Menschen alsdenn, wenn sie wachend, bey klaren Vorstellungen, das Bewustseyn ihres äußern Zustandes verlieren; und da sie nun von dem, was sie umgiebt, gar nichts empfinden, auch ganz so handeln, als wenn sie sich in andern Situationen in der Welt befänden. Sehr oft ist Zerstreuung ein Beweis einer mit Willkühr unternommenen Betrach-

trachtung gewisser wichtiger Wahrheiten. In diesem Fall entsteht die Beraubung der äußern Empfindlichkeit aus der weit größern Empfindlichkeit der innern Organen, die in solchen spekulirenden Personen heftiger erschüttert werden, als die äußern sinnlichen Werkzeuge. Weil daher die Vorstellungen abwesender Gegenstände, die in den innern Organen liegen, ungleich lebhafter werden, als die Eindrücke auf die äußern Organen: so wird die den leztern mitgetheilte Empfindung fast gar nicht klar, und sie handeln eben deswegen wie Geschöpfe aus einer andern Welt.

Wenn die Zerstreuung eine Folge von der Unvollkommenheit unsrer Organisation eine Seelenkrankheit ist: (und das ist sie am häufigsten) so liegt demohngeachtet der Grund gewöhnlich in eben dem Bau der Fibern, den diese bey solchen Personen haben, die sich durch eine angestrengte Beschauung wichtiger Wahrheiten, oder eines einzigen Gedankens, der ihre ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht, zerstreuen. Ich kannte einen Professor auf einer berühmten Akademie, dem seine Gemahlin, die er ausnehmend liebte, durch den Tod entrissen wurde. Mit ihr wurden ihm zugleich Freude und Zufriedenheit, die ihn bisher zu seinen täglichen Geschäften antrieben, entrissen. Dieser einzige niederschlagende Gedanke erfüllte seine ganze Seele so sehr, daß seine Philosophie ihn aus dem Zustande einer anhaltenden Zerstreu-

ung

ung nicht heraushelfen konnte. Wenn er uns versprach, den folgenden Tag eine Münze, ein Buch, eine Landcharte u. s. w. im Kollegium vorzuzeigen: so war es so gut, als wenn er es nicht versprochen hätte. Sonst war er ehrlich genug gewesen, allen seinen Versprechungen genau nachzukommen. Aber diese erfüllte er nun fast gar nicht. Ich glaube gewis, daß er die Stücke, die er vorzuzeigen versprach, oft nicht besaß; aber daß er in seiner Zerstreuung auch nicht wuste, daß er sie nicht besaß, vielleicht auch nicht wuste, daß er etwas versprach.

In allen diesen Fällen empfinden wachende Personen die Eindrücke der äußern Objekte nicht. Demohngeachtet ist es gewis, daß alle gesunde, wachende Menschen sich Empfindungen verschaffen können, wenn sie nur wollen, weil alle gesunde Menschen die Instrumente der Empfindung, die Nerven, haben, die alle Augenblicke von äußern Gegenständen können gerührt werden. Hier führen uns unsre Sprachen häufig in einen Irrthum. Nicht immer sind die äußern Gegenstände, deren Eindrücke wir für die Ursachen unsrer äußern Empfindungen halten, wirklich die unmittelbaren Ursachen derselben. Oft sagt man, man sehe das Gemählde vor sich. Aber sieht man auch das Gemählde wirklich? Sind es nicht die Lichtstrahlen, die vom Bilde in das Auge zurückgeworfen werden, und auf der Netzhaut erst das

Bild

Bild von neuen ins Kleine zeichnen? Ist es also nicht die Sonne oder das Licht, was man unmittelbar sieht? Man kann diese Anmerkung leicht auf alle übrige äußere Sinnen in bestimmten Beyspielen anwenden. *)

Die Nerven, weiße markige Schnüre, die sich über den ganzen Körper in unzähligen feinern und gröbern Zweigen verbreiten, sind die einzigen ausschießenden Werkzeuge der Empfindung. Alle übrigen Theile unsers Körpers, Knochen, Muskeln, Membranen, Bänder 2c. sind ganz unempfindlich. Man kann alle diese Theile quetschen, brennen, zerstücken und ganz verwüsten, und man empfindet von allen diesen Gewaltthätigkeiten nicht das Mindeste, so bald man die Nerven abgebunden hat, die in ihnen eingewebet sind. Hingegen können Nerven nicht einmal leise berührt werden, ohne daß man es empfinde. Werden die Berührungen und Spannungen heftig: so verursachen sie Schmerz, Konvulsionen, Apoplexie, Tod **).

Jeder

---

*) *Search's* Light of Nature Vol. I, Ch. 9.

**) Leibniz glaubte, daß die Empfindlichkeit ihren Sitz mehr in den Membranen, als in den Nerven habe, nach einer Stelle in den *Nouveaux Essais sur l'entendement humain Liv. II. Chap.* III. Je conviens assez, Monsieur, de ce que vous dites (que ce sont les nerfs, qui reçoivent le sentiment) quoique je pourrois remarquer, sui-

Jeder Nerve theilt sich in unzählig viele kleinere, die man gar nicht in eine bestimmte Zahl zusammen zu fassen im Stande ist; und ein jeder von diesen kleinern feinen Fäden ist aus einer unbeschreiblichen Menge von unsichtbaren Fibern zusammengesetzt, die nur unter den besten Vergrößerungsgläsern einigermaßen sichtbar werden. Wie unendlich fein eine jede von diesen Nervenfibern sey, läst sich aus der Angabe von Potterfield abnehmen, der eine Nervenfiber der Netzhaut im Auge des Menschen für 32400, und eine Nervenfiber der Retina eines kleinen Thiers für 1166400 mal feiner hält, als ein Haar. Diese Fibern sind den Psychologen um so viel merkwürdiger, indem er den höchst wahrscheinlichen Schluß von ihnen auf das Gehirnmark selbst machen kann, daß auch dieses aus lauter dergleichen feinen Fäden besteht, weil allen Beobachtungen zufolge Gehirnmark und Nervenmark vollkommen die nemliche Beschaffenheit haben.

Nun begreift der Psycholog, wie die ungeheure Menge von Ideen in das Gehirn niedergelegt werden kann, das zwar eine ganz kleine, aber eine außerordentlich zusammengesetzte Masse ist.

---

vant l'experience de feu Mr. Mariotte sur le defaut de la vision à l'endroit du nerf optique, qu'il semble, que les membranes reçoivent le sentiment plus que les nerfs. Man vergleiche aber *Haller Elementa Physiol. Lib. X. Sect. VII.*

ist. Alle Nerven vereinigen sich nemlich im Gehirn, dem Mittelpunkt der Empfindung, aus welchem sie entspringen. Das Gehirn ist eine weiße, markartige Substanz, die in die Hölungen des Kopfes eingeschlossen ist, und von mehrern Häuten bedeckt wird. Man hat seine innere Beschaffenheit noch nicht hinreichend erforschen können. Seine Bestandtheile, sagt Bonnet, sind zu fein und zu verwickelt, und unsre Sinnen und künstliche Instrumente zu grob, als daß wir in die Geheimnisse der Mechanik dieses Hauptstücks der irrdischen Schöpfung sollten hineinschauen können.

Mehrere Schriftsteller haben zwar von der Größe des Gehirns auf die natürlichen Fähigkeiten, und umgekehrt, von den natürlichen Geschicklichkeiten des Thiers auf die Größe seines Gehirns einen sichern Schluß machen zu können geglaubt. Diese Bemerkung bestätiget sich vorzüglich bey dem Geschlecht der Vögel fast durchgängig. Aber sie hat wiederum so viele Gegenbeobachtungen wider sich, daß man sie für nichts weniger, als für eine allgemeine Regel ansehen kann.

Man berechnet die Größe des Gehirns nach dem Verhältniß desselben zur übrigen Masse des ganzen Thiers. Diejenigen Thiere haben ein größeres Gehirn, die im Verhältniß zur ganzen Masse ihres Körpers mehr Gehirn haben, als andre Thiere im Verhältniß zu ihrem Körper. Un-

ter allen bekannten Thierarten haben die Fische das allerwenigste und die Vögel das allermeiste Gehirn. Es giebt Geschlechter von Fischen, bey denen sich das Gehirn zu ihrem übrigen Körper, wie 1:37440; *) bey andern, wie 1:12000; **) bey andern, wie 1:1344 verhält. †) Das größte Gehirn hat das Geschlecht der Kanarienvögel, bey denen es sich zum übrigen Körper, wie 1:14 verhält. (Körper = 180 Gran, Gehirn = 13 Gran.)

Diese Beobachtungen würden die angezeigte Hypothese sehr begünstigen, wenn die Induktion nicht gar zu unvollständig wäre. Der Elephant, ein sehr gelehriges und fähiges Thier, hat ein sehr kleines Gehirn, gegen die ungeheure Masse seines Körpers gerechnet. Der Fuchs und der Biber müßten ganz unbedeutend seyn, wenn man ihre Geschicklichkeit nach der Größe ihres Gehirns beurtheilen wollte. Unter den größern Thieren hat der Mensch das allermeiste Gehirn. Aber das Kind hat im Verhältniß zu seinem Körper mehr Gehirn als der Erwachsene. Ein werdender Mensch von 8 Pfund gegen einen Erwachsenen von 120 Pfund hat viermal so viel Gehirn, als der leztere. Das Gehirn des Kindes verhält sich

zu

*) Die ganze Masse des Körpers wog 319 Pfund, und das Gehirn $\frac{1}{8}$ einer Unze.

**) Die Masse des Körpers war = 3000 Pfund, die Masse des Gehirns = 3 Unzen.

†) Körper = 25 Pfund, Gehirn = $\frac{1}{4}$ Unze.

zu seinem Körper, wie 1 : 28, und des Erwachsnen zu dessen Körper, wie 1 : 38. Und wo sind doch die Fähigkeiten im Kinde, die der Erwachsene besitzt?

Fände ich Beobachtungen genug vor mir; so würde ich die Güte des Gehirns lieber nach seiner specifiken Schwere und Reichhaltigkeit schätzen. Es scheint sehr wahrscheinlich, daß dasjenige Gehirn, das unter eben dem Volumen eine größere Schwere, wie das Gehirn eines andern Menschen hat, zugleich das leztere an Güte übertreffen werde. Ich habe nicht Gelegenheit gehabt, diesen Gedanken durch die Erfahrung bestätigt zu finden; allein nach der Analogie ist er ein richtiger Gedanke. Die fetten bessern Theile am thierischen Körper haben eine größere specifike Schwere als die magern Muskeln. Freylich darf man die Gelehrsamkeit nicht nach einem weitläuftigen Bauch schätzen. Selten ist ein gutes Geschick zum Essen und zum Trinken mit einem guten Kopf beysammen. Ich habe fast durchgängig bemerkt, daß fette mönchartige Gelehrte auch ihr Gehirn am unrechten Ort, im Magen, und im Kopf ein vollkommenes Vakuum zu haben pflegen. Nach diesen Erfahrungen kann man annehmen, daß gerade bey solchen Personen das Gehirn sehr reichhaltig wird, und eine große specifike Schwere erhält, die durch die große Anstrengung dieser innern Organen keine Reichhaltigkeit ihres übrigen Körpers überkommen können. Der Versuch, den

einige gemacht haben, bestätigt meine Gedanken. Man hat das Gehirn, sowol eines unsinnigen als eines vernünftigen Menschen, von gleicher Größe und gleichem Alter gewogen, und das erstere war allemal merklich leichter.

Alle Thierarten, die einen Kopf und Augen haben, haben auch ein Gehirn, und man kennt kein Geschöpf, das zwar Augen, aber kein Gehirn, oder das Gehirn, aber keine Augen haben sollte. Man hat bisher blos bey den mikroskopischen Thierchen kein Gehirn entdecken können, so gewiß man wissen will, daß sie demohgeachtet empfinden. Von andern Thieren weiß man, daß sie fortleben, wenn sie gleich keinen Kopf mehr haben. Nichts ist gewöhnlicher, als daß Fliegen, Wespen, Frösche, Wipern, Krokodile ꝛc. fortleben, sich bewegen, Speise suchen, sich an den Feinden rächen, sich begatten, wenn ihnen schon der Kopf abgeschnitten worden. Vögel laufen bisweilen einher und stellen sich zum Flug an, wenn sie vorher den Kopf eingebüßet, und ein glaubwürdiger Schriftsteller erzählt, daß ein enthaupteter Mensch in die Hände geklatscht, und ein Kalb ohne Kopf weit herumgegangen sey. *) Die Wasserköpfe leben ohne Gehirn, und oft werden von Menschen lebendige Geschöpfe ohne Köpfe gebohren.

Mit

*) *Haller. Lib. X. Sect. VII.* §. 38.

Mit Recht fragt der Physiolog und Psychołog, wie Geschöpfe ohne Gehirn empfinden können? Dieses Problem läst sich in Absicht auf die mikroskopischen Thierchen und die Zaophyten, außer dem, was Haller darüber gesagt hat, durch eine allgemeine Anmerkung lösen. So wenig es nemlich philosophisch ist, alle Thierarten für bloße Maschinen zu erklären: so wenig, deucht mich, hat man auf der andern Seite Grund genug, sie alle für beseelt zu halten. Die Bewegungen einiger Geschöpfe, die man für Thiere hält, lassen sich zureichend aus dem bloßen Mechanismus erklären, ohne daß man dazu eine Seele zu Hülfe zu nehmen bedarf. Es giebt viele Kreaturen, die in ihrem ganzen Leben eine einzige Bewegung vornehmen. Reicht der mechanische Bau zu dergleichen so einfachen Bewegungen nicht zu? Man kann nirgend mit Gewißheit eine Seele annehmen, als wo man die Organisation, die man Gehirn nennt, antrift. Ich würde denen, die hieran zu zweifeln geneigt sind, sogleich eine Blöße geben, wenn ich nur ein einziges bestimmtes Beyspiel von solchen Geschöpfen anführen wollte, weil man in der Anatomie der Polypen und der mikroskopischen Thierchen noch bey weitem nicht so weit gekommen ist, daß man ihnen das Gehirn ganz absprechen könnte. Im Allgemeinen ist vielleicht meine Anmerkung annehmungswerth, zumal wenn man die Stufenfolge der Geschöpfe annimmt, und in

seinen Behauptungen nicht weiter geht, als einen die Erfahrung leitet. *)

Haller erklärt die Zeichen wilkührlicher Bewegungen und des Lebens bey Insekten, die den Kopf verloren, daraus, daß ihr Mark im Rückengrad ungleich größer sey, als ihr kleines Gehirn. Das Rückenmark kann daher bey ihnen die Quelle des Lebens auf eine Zeitlang seyn. Diese Bemerkung läßt sich einigermaßen auch auf die enthaupteten Thiere und Menschen ausdehnen. Ihre Nerven können eine Zeitlang zur Empfindung geschikt seyn, weil sie mit dem Rückenmark zusammenhangen, welches eine ächte Verlängerung des Gehirns ist. Aber diese Empfindlichkeit kan nur einen Augenblick dauren, indem durch die in geistlichen Betrachtungen durchwachte Nächte, und durch die Furcht für dem Tod, die Nerven ganz schlaff geworden, und bey den Menschen das Gehirn das Hauptprincipium der Empfindlichkeit ist. Daher sterben auch Wasserköpfe wahrscheinlich gerade zu der Zeit, wenn das Gehirn entweder ganz, oder doch der gröste Theil desselben zu gebrechen anfängt.

Man

*) Viele Naturforscher halten die Polypen für Maschinen. Die Thierchen, die sie zu verschlucken scheinen, kriechen selbst in sie hinein, und sterben. Dieses glaubt Voltaire, der sich auf große Naturforscher beruft, in seiner *Singularité de la Nature Chap. III. p. 7.*

Man glaubt gewöhnlich, daß im Gehirn eine Stelle, ein Punkt seyn müsse, wo alle Nerven zusammenkommen. Hier soll die Seele ihren Sitz und Aufenthalt haben. Hier in diesem unbeschreiblich kleinen Mittelpünktchen des Nervengewebes soll sie, gleich einer Spinne, alles, was dasselbe in seinem Umfang berührt, wahrnehmen. Hier soll sie jeden Strang und Hebel bey der Hand haben, um die Glieder ihrer Marionette zu rühren, und die ganze Maschine in Bewegung zu setzen. Aber es ist unerwiesen, daß es ein solches Plätzchen gebe. So weit man die Nerven im Gehirn bis zu ihrem Ursprung hat verfolgen können, lehrt der Augenschein gerade das Gegentheil. Nur das ganze Gehirn muß als der Sammelplatz aller Nerven angesehen werden. Nur das ganze Gehirn darf nicht fehlen, wenn Sensibilität und Bewußtseyn, und Bewegungen im Körper nicht aufhören sollen. Man gewinnt übrigens durch die Erdichtung eines Pünktchens im Gehirn, wo sich die Anfänge der ungeheuren Menge von Nerven durchkreuzte, oder vereinigte, gar nichts: denn dieses Pünktchen bleibt doch gegen ein einfaches Ding, das gar keine Ausdehnung hat, dergleichen unsre Seele seyn soll, ein ungeheurer Körper. Man muß daher nothwendig das ganze Gehirn für das Sensorium kommune halten *).

*) Keiner unter allen Anatomikern hat die Hypothese

Es ist noch immer zweifelhaft, ob die Empfindung, die die äußeren Gegenstände in uns hervorbringen, an demjenigen Theil des Körpers vorgeht, wo die Eindrücke geschehen, oder ob das Gehirn einzig der Sitz der Empfindung sey. Mehrere Schriftsteller behaupten, daß die Nerven eigentlich gar nicht empfinden; sondern ihre Funktion, die ihnen von allen Theilen der Maschine ausschließend zukomme, sey diese, einen Eindruck bis zu ihrem Ursprung, dem Gehirn fortzupflanzen, wo erst Empfindung und Bewustseyn entstehe.

Richtig ist es, daß jeder Eindruck, der wahrgenommen werden soll, sich nothwendig dem Gehirn mittheilen müsse. So bald die Kommunikation eines Nerven mit dem Gehirn aufgehoben, so bald ein Nerve gebunden oder durchschnitten wird: so bald geht alle Empfindung in allen denen Theilen verlohren, die durch den Schnitt aus dem Zusammenhang mit dem Gehirn gesezt worden sind. Dann kan der Nerve selbst zerstückt, gebrannt und verwüstet werden, und er empfindet eben so wenig, als der Muskel, Knoche, Knorpel u. s. w. der von keinem Nerven mehr durchwebet

---

se, daß das corpus callosum diese merkwürdige Stelle im Gehirn sey, durch mehr Beobachtungen zu beweisen gesucht als Mr. de la Peyronie in den *Memoires de l' Academie Royale des Sciences, Année* 1741. Allein man vergleiche *Haller* Elem. Physiol. *Lib. X. Sect. VII.* §. 32. u. f.

det wird. Wenn daher durch einen unglücklichen Zufall das Mark im Rückengrad gequetschet wird: so hört sogleich alle Empfindung in allen Theilen des Körpers auf, deren Nerven unter dem Ort der Quetschung entspringen, und das aus keinem andern Grund, als weil die freye Gemeinschaft dieser Nerven mit dem Gehirn durch einen solchen Druck des Rückenmarks wegfällt.

Auf der andern Seite wird der ganze Körper gefühllos, wenn das Gehirn durch einen gewaltsamen Druck mit den Nerven nicht frey genug zusammenhängt. Neugebohrne Kinder, deren zarte Hirnschale samt dem Gehirn bey einer schweren Geburth sehr zusammengepreßt wird, scheinen lange in einer tödlichen Ohnmacht zu liegen, und eine unvorsichtige Behandlung ihres Kopfes kann den augenblicklichen Tod nach sich ziehen. Wenn durch Extravasation des Geblüts im Gehirn bey Schlagflüssen alle Empfindlichkeit aufgehoben wird: so wird der Gebrauch der Empfindungswerkzeuge alsobald wieder hergestellt, so bald das ausgetretene Blut durch allerhand Operationen weggebracht worden ist, durch welche die aufgehobne Kommunikation der Nerven und des Gehirns bewerkstelliget wird.

Haller hält folgende Beobachtung für den überzeugendesten Beweis, daß das Gehirn der Sitz der Empfindung sey, und nicht die Stelle des Körpers, wo der Eindruck geschiehet. Personen,

denen ein Glied abgenommen worden, glaubten in den abgenommenen Gliedern Schmerzen zu empfinden. Derjenige, der durch eine chirurgische Operation den Arm eingebüßet, klagte über Schmerzen in seinem Arm, nachdem dieser schon längst abgeschnitten war. Diesen Erfahrungen zufolge müssen Schmerzen nicht in den Theilen des Körpers empfunden werden, wohin wir sie zu setzen pflegen.

So gewiß es indessen ist, daß jeder Eindruck, den wir empfinden sollen, durch die Nerven bis in das Gehirn fortgepflanzt werden muß: so gewiß ist es auf der andern Seite, daß wir einige Empfindungen nicht blos im Gehirn wahrnehmen. Bey allen Eindrücken auf unsre drey gröbern Sinne, besonders auf den Takt und Geschmack sind wir mehrentheils im Stand, sogar den Ort auf der Oberfläche unsers Körpers genau anzugeben, wo die Eindrücke geschehen, oder wo wir empfinden. Wer einen glühenden Körper anfaßt, empfindet zu seinem Verdruß, wo er ihn angefaßt hat. Selbst unmündige Kinder, die sonst sehr selten anzeigen können, wo ihnen etwas Schmerzen verursacht, sehen ihre Finger weinend an, wenn sie sie gebrannt haben.

Ganz anders verhält es sich mit den Eindrücken auf das Gesicht und auf das Gehirn. Auch erwachsene Personen würden nicht anzugeben wissen, wo sie die Mißtöne eines schrecklichen Geheuls

em-

empfinden, wenn man sie nicht schon in ihrer frühesten Kindheit gelehret hätte, die Ohren zu verstopfen.

Man kann daher nicht allgemein annehmen, daß die Nerven eigentlich nicht empfinden, sondern nur die Instrumente seyn, die die Eindrücke in das Gehirn übertragen. Es kommen noch zweyerley Betrachtungen hinzu, die diese Hypothese unwahrscheinlich machen. Schon nach der Analogie muß man schließen, daß die Nerven selbst, und zwar allein empfinden. Denn alle Nerven entspringen aus dem Gehirn und dem Rückenmark. Selbst die Enden der Nerven, die sich, nachdem sie ihre Häute verlieren, und dem Auge unsichtbar werden, in einen weichen Brey auflösen, haben mit dem Gehirnmark noch immer alle Aehnlichkeit. Es ist daher wahrscheinlich, daß sie eben die Eigenschaft zu empfinden haben werden, die das Gehirnmark, ihr Ursprung, hat. Wie sehr empfindlich aber das Gehirn selbst seyn müsse, läßt sich aus den unerträglichen Schmerzen abnehmen, die ein gelinder Druck oder Berührung desselben verursacht *). -- Ferner, wenn die Nerven, nachdem sie durchgeschnitten worden, völlig vom Gehirn abgesondert sind: so behalten sie noch immer das Vermögen in allen Muskeln, die sie durchkreuzen, Verzuckungen und Krämpfe zu

*) Haller *Lib. X. Sect. VII.* §. 20.

zu erzeugen. Man könte diese Krämpfe vielleicht am besten aus der Irritabilität der Muskeln herleiten, wenn die Physiologen nicht ausdrücklich bemerkten, daß jene Krämpfe von den Konvulsionen, die durch abgeschnittene oder unterbundene Nerven verursacht werden, ganz verschieden seyn *).

So zweifelhaft der Siz der Empfindung ist: eben so uneinig ist man über die Art, wie die Nerven die Eindrücke bis in das Gehirn, den Mittelpunkt der Empfindung, fortpflanzen. Die größten Aerzte und Weltweisen haben zur Erklärung dieser Erscheinung Hypothesen gewagt, und eben so große Männer haben die Schwächen dieser Erklärungsarten aufgedeckt. Die allerälteste Hypothese, die schon Galen, und ältere griechische Aerzte angenommen haben, gründet sich auf die Voraussezung, daß sich in den Röhren der Nerven ein außerordentlich feines, flüssiges Wesen herumbewege, das man den Nervensaft, oder die Lebensgeister nennt. Diese Lebensgeister sind bisher auch dem mit den schärfsten Vergrößerungsgläsern gewafneten Auge völlig unsichtbar geblieben. Man hat sie sorgfältig in den dikſten Strängen oder Kanälen der Nerven aufgesucht, aber noch hat sie kein menschliches Aug entdeckt. Man hat ihr Daseyn einzig aus den Erscheinungen und Wirkungen geschlossen, gerade wie man von der elektrischen und

*) Haller *Lib. X. Sect. VII.* §. 31.

und magnetischen Kraft einiger Körper redet, die so etwas äussern.

Diesen Umstand machten sich die Gegner dieser Meinung zu Nuz, und verwarfen sie, weil man keine Spur von diesem Nervensaft anzutreffen im Stand sey. Allein man vergas bey diesem Einwurf, daß die Erfinder und Vertheidiger dieser Meinung sie blos für eine Hypothese ausgaben, und als Hypothese sie vertheidigten. Könte der vorausgesezte Nervensaft mit unsern Augen entdeckt werden: so wäre seine Aufnahme zur Erklärung nicht mehr Hypothese. Aber würde er auch, wenn man ihn mit Augen sehen könte, die Dienste thun können, die man ihm in der Hypothese anweiset?

Haller hat sich dieser Erklärungsart angenommen, sie begreiflich zu machen gesucht, und durch neue Gründe unterstüzt, da man eben anfieng sie als untauglich zu verwerfen. Die Fürsprache dieses Mannes hat ihr ein solches Ansehn zu Wege gebracht, daß man sie fast allgemein für die Wahrscheinlichste von allen zu halten pflegt. Er hat ihre Eigenschaften aufgezählt, die sie haben müssen, wenn sie zu den Funktionen geschikt seyn sollen, um welcher Willen man sie annimmt. Sie müssen, sagt Haller, ein sehr schnelles ungleich feineres Wesen seyn, als daß wir sie durch irgend einen unsrer äussern Sinne empfinden könten; so feurig, daß sie sich in einer Sekunde durch

7750 Schuhe, und folglich 2880 mahl schneller bewegen können, als das Blut. Etwas gröber müssen sie indessen doch seyn, als Feuer, Aether, elektrische und magnetische Materie, damit sie aus ihren Kanälen nicht entfliehen, und aus den Speisen von Zeit zu Zeit mögen können ersezt werden.

Nach einer andern Hypothese sollen die Nervenhäute die Instrumente der Fortpflanzung der Empfindung seyn. Allein, da die Anatomie die kräftigsten Gründe an die Hand giebt, die dieses Vorgeben zernichten: so haben auch nur sehr wenige unbekannte Naturforscher dasselbe zu vertheidigen gesucht. Die Nervenhäute empfinden eben so wenig, als die Membranen, in denen das Gehirn eingewickelt ist. Die Nerven sind gerade an dem Ort, wo sie sich gegen ihr Ende in kleinere Zweige zertheilen, ihre Bekleidungen ablegen, und sich leztlich in einen markigen Brey auflösen, am allerempfindlichsten.

Um so viel berühmter hat sich die Hypothese gemacht, die gerade der Gegenfüßler von der Galenischen ist. Wenn für diese in den neuern Zeiten ein Haller das Wort spricht: so findet ein Newton im Gegentheil eine befriedigende Erklärung. Nicht ein feines, flüssiges Wesen in den Nerven; sondern die Nerven, als feste elastische Körper bringen die Eindrücke der äußern Gegenstände in das Gehirn. Die Nerven sind als gespante Saiten anzusehen, die bey jedem Eindruck in eine zittern-

ternde Bewegung gesezt werden, und durch diese Vibrationen die Eindrücke bis zum Mittelpunkt der Empfindung fortzittern machen. Diese Schwingungen gehen, nach einigen Schriftstellern, einzig in den Bestandtheilen der Nerven vor. Andre hingegen nehmen den Aether zu Hülfe, der die Nerven umströmt, und der an den Nerven wie die elektrische Materie am Drath auf und absteigt, und mit den elastischen Nervenseiten das gemeinschaftliche Geschäfte haben soll, die äussern Eindrücke zum Gehirn zu führen. Eine dritte Parthey läßt den erdichteten Nervensaft weg; sieht aber die Nervenhäute samt dem Nervensaft als das gemeinschaftliche Fortpflanzungsmittel der Empfindung an, so, daß die Schwingungen der Nerven der Bewegung des Nervensaftes behülflich seyn *).

Die

---

*) Man sehe Haller. Elementa Physiol. *Lib. X, Sect. VIII.* §. 3. Der Verfasser der Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen Berlin 1772. (v. Irrwing) glaubt aus folgenden Gründen mit der Hypothese von den Nervengeistern die Mitwirkung der übrigen Bestandtheile der Nerven verbinden zu müssen. „Es komt mir immer so vor, als wenn der unendlich vervielfältigte Unterschied in den Empfindungen, welche durch einen und eben denselben Sinn zum Gehirn gebracht werden, ja selbst die Verschiedenheit in den Wiederholungen einer

Die Gegenbemerkungen, die Haller gegen diese Hypothese anbringt, sind wichtig. Es ist unrichtig, sagt er, die Nerven als gespannte Chorden anzusehen. Sie sind ganz weich, und Breyartig. Sie werden, wenn sie durchgeschnitten werden, nicht kürzer, wie die gespannten Saiten bey einem Durchschnitt kürzer werden. An den durchgeschnittenen Enden geht weiter keine Veränderung vor, außer, daß ein wenig Mark hervorquillet. Kurz man nimmt gar keine Eigenschaft eines elastischen Körpers an ihnen wahr. Auch reizbar sind sie nicht. Wenn sie von äußern Körpern berührt werden: so ziehen sie sich gar nicht zusammen, wie die Muskeln, und man kennt gar kein Mittel, wodurch man sie könte oscilliren machen. Ueberdem sind alle Nerven durch viele Bänder auf allen Seiten an die übrigen Theile des Körpers angebunden. Alle diese Ligamente müsten bey der geringsten Spannung schlechterdings zerreissen, und eben diese Fäden, an die ein jeder Ner-

---

einer und eben derselben Empfindung sich nicht hinlänglich aus dem einförmigen Nervensaft allein erklären liesse, und daß hinwiederum der Nutzen und die Nothwendigkeit der unzähligen Menge Fasern in jedem Nerven nicht deutlich genug in die Augen falle, wenn das Geschäft der Fortpflanzung der Empfindung und Bewegung dem Nervengeist allein aufgetragen wird.“ Diese Erinnerungen sind wichtig,

Nerve auf allen Seiten angeheftet ist, machen seine Vibration so wenig möglich; so wenig eine gespannte angeschlagene Saite zittern kan, wenn sie auf allen Seiten durch unzählige Schnüre vestgebunden ist. Endlich lehret die Anatomie deutlich, daß die Nerven nicht blos gegen ihr Ende alle Bedeckungen und Häute ablegen, und sich in ein Mark verwandeln: sondern, daß sie auch eben, wo sie aus dem Gehirn und Rückenmark entspringen, ganz weich sind. In einem weichen Wesen findet aber keine Schwingung oder Schütterung statt. Wenn daher die Empfindung auch wirklich bis an den Ort, wo der Nerve aus dem weichen Gehirn und dem Rückenmark ohne alle Membranen hervorkömt, durch Schwingungen hingebracht werden könte: so müste sie sich gerade hier endigen, und der gehofte Effekt, die Fortpflanzung der Impression bis in das Gehirn, würde nicht erfolgen können.

Diese Schwierigkeiten fallen fast gänzlich weg, wenn man aus der Annahme des Nervensaftes die Erscheinungen der Empfindung begreiflich macht. Und wenn sich auch bey dieser Erklä-

---

tig, und man kan daher die Redensarten, Anspannung, Erschlaffung der Nerven nicht mit Recht als untauglich ganz verwerfen.

rungsart Bedenklichkeiten finden: so sind sie doch alle leichter zu ertragen, als die vorigen.

Nur eine einzige unläugbare Erfahrung, scheint mir, könne mit der Hypothese vom Nervensaft nicht so gut vereinigt werden, als mit der Newtonschen oder Hartleyschen Hypothese, von der elastischen chordenähnlichen Beschaffenheit der Nerven. Es ist offenbahr, daß bey einer jeden äusseren sinnlichen Empfindung die Materie, oder das Medium zur Empfindung vermöge einer Menge von einzelnen successiven Stößen, und nicht vermittelst eines einzigen ununterbrochenen in einem fortgehenden Stoßes auf unsre Organen wirkt *). Eben so gewiß ist es, daß, wenn die Eindrücke von außen aufgehöret haben, die Perceptionen nicht augenblicklich verschwinden, sobald die Impressionen aufhören. Wenn ein leuchtender Gegenstand auf unser Auge Eindrücke gemacht hat: so können wir unsre Augen abwenden oder verschließen, und die erhaltenen Eindrücke werden noch immer eine Zeitlang fortdauren, und erst allmählig absterben. Nie könte jemand ein Feuerrad gesehen haben, wenn der Eindruck der glühenden Materie in demselben Moment aufhören sol-

*) S. Sulzers vermischte philos. Schriften. Abhandl. I. S. 56.

solte. Man würde von dem einen und dem andern Punkt der Zirkellinie Feuer hervorsprützen, aber nie einen feurigen Zirkel sehen können, weil das Feuer doch immer nur an einem Ort in einem Augenblick brennt, wenn die Feuerruthe auch mit noch einer so großen Geschwindigkeit herumbeweget werden solte. Daß wir aber einen feurigen Zirkel zu sehen bekommen, davon ist einzig dieses die Ursache, weil die Empfindung des Feuers an der Stelle, wo jezt kein Feuer, sondern ein dunkler Zwischenraum ist, so lange in dem Auge fortdauert, bis das feurige Ende der herumbewegten Ruthe wieder in der Stelle ist, wo im vorigen Augenblick Dunkelheit war, und nun abermahl die Empfindung erneuert *). Wenn nun diese Erfahrung richtig ist, die, weil sie von einem oder ein Paar Sinnen gilt, wahrscheinlich von Allen gelten muß: so sehe ich nicht, wie sie aus der Hypothese, daß die Nerven hohle Röhrchen sind, in denen sich ein flüssiges Wesen herumbewegt, bestehen könne. Die einzelnen von einander abgerissenen Kügelchen des Nervensaftes bewegen sich nicht anders, als bey dem Einbruck, der ihnen beygebracht worden. So bald dieser Stoß von

*) *Hartley's* Theorie of the human wind; with Essays relating to the subject of it, by *F. Priestley* London 1775. S. 11 u. f.

aussen aufhört: so bald muß ihre Bewegung stocken, und mit der Stockung ihrer Bewegung muß zugleich die Empfindung augenblicklich aufhören, die doch der Erfahrung zu Folge nicht sogleich aufhöret. Ungleich besser verträgt sich diese Erscheinung mit der Hartleyschen Theorie. Denn gespannte, elastische Saiten, behalten ihre Oscillationen noch eine Zeitlang übrig, nachdem sie einmahl angeschlagen worden sind; selbst, wenn diese Schläge nicht alle Augenblicke wiederholet werden. Eine scharf angeschlagne Chorde auf dem Klavier zittert noch immer fort, wenn man auch aufgehöret hat, sie zu rühren. Diese chordenähnliche Wirkung können auch die Nerven in Absicht auf die Empfindung haben, wenn sie anders auch Chorden sind.

Mit dieser Materie ist die Untersuchung über das, was eigentlich bey jeder Empfindung in das Gehirn gebracht wird, genau verbunden. Gleich bey dem ersten Anblick sieht man, daß die eben angeführten Hypothesen auch hier entscheiden, weil diese Betrachtung mit der vorigen völlig einerley ist. Allein eine gewisse Behauptung der Philosophen hierüber hat zu einer schönen Bemerkung Gelegenheit gegeben, die man vielleicht nicht würde gemacht haben, wenn nicht so was unglaubliches wäre behauptet worden. Man kan schon aus der Redensart, Vorstellung, die in der Seelen-

lehre

lehre so häufig gebraucht wird, abnehmen, daß man geglaubt, es werden in das Innerste des Gehirns Bilder von den Gegenständen hinein gebracht. Leibnitz definirt die Idee selbst durch eine Vorstellung. Bey einer Vorstellung denkt man sich aber gewöhnlich eine Aehnlichkeit. Allein man hat bey dieser Definition der Vorstellung größtentheils blos bildliche Gegenstände vor Augen gehabt: und demohngeachtet paßt die Beschreibung nicht einmahl auf alle körperlichen Gegenstände. Sagt man nicht: diese Zeilen stellen die Gedanken des Verfassers vor? Was ist aber unter Buchstaben und Gedanken für eine Aehnlichkeit? Richtiger ist es, wenn man sagt, dann stellt eine Sache die andre vor, wenn man aus ihr die lezten erkennen kan. Diese Erklärung wird vielleicht auf alle Arten von Vorstellungen angewandt werden können.

Nun hat es wirklich Philosophen gegeben, die besonders vom Aug behaupteten, daß das Bild der Gegenstände, welches sich auf der Netzhaut zeichnet, sich in das Gehirn hinein pflanze, und sich daselbst von neuem mahle. In diesen Spuren des Gehirns erblicke es alsdenn ein ander Wesen, das man Seele nannte. Allein man hatte gar keinen Grund, diese beyden unbegreiflichen Dinge, Bilder im Gehirn, Mignaturgemählde, und ein überflüssiges Wesen anzunehmen, das sich

an diesen Zeichnungen neue Augen weidet. In das Gehirn kömt weiter nichts, als eine Erschütterung, sie mag nun durch die Lebensgeister, oder durch ein anderes Mittel bewerkstelliget werden. Nur Spuren werden von diesen Eindrücken gezogen, die die Vorstellungen sind.

Daher nehmen wir kein einziges mahl den Gegenstand selbst wahr; sondern blos die Bewegung im Gehirn, die ein Eindruck verursacht, und die Eindrücke verschiedner Objekte ziehen verschiedne Erschütterungen der Gehirnorganen nach sich. Folglich ist es ungerecht, wenn man einem andern seine eigne Empfindungen, als die einzig richtigen, aufdringt. Ich empfinde so wenig den Gegenstand, als ihn ein anderer empfindet. Ich empfinde blos eine Bewegung in meinem Gehirn, und die nimmt ein andrer in dem Seinigen auch wahr. Man könte demjenigen den unerträglichsten Stolz zur Last legen, der behaupten wolte, daß gerade der Lauf seiner Lebensgeister an den gehörigen Ort hingeflohen, und die Organen seines Gehirns gerade so bewegt habe, daß sie richtig wahrgenommen.

Diesen Versuch habe ich fast ganz als ein Bürger aus der philosophischen Provinz, die am wenigsten bevölkert ist, schreiben müssen, ich meine aus dem Reich der Ungewißheit, in welches ich

mich

mich so gerne hinein begebe, wenn ich sonst nirgend vesten Fuß fassen kan. Ich knüpfe hier noch eine ähnliche Materie aus der Lehre, von der äussern Empfindung an, die eben so wenig zur Gewisheit erhoben werden kan. Immer gewinnt man dabey genug, wenn man die wahrscheinlichsten Vermuthungen von den unwahrscheinlichern unterscheidet.

Noch ist es keinem Menschen eingefallen, die unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit unsrer Empfindungen, die uns durch dieselben Nerven zugeführt werden, in Zweifel zu ziehen. Wer diese läugnen wolte, müste nothwendig in einem jeden Augenblick nur eine einzige Empfindung in denselben Nerven haben, und diese augenblickliche einzelne Empfindung müste sogleich völlig ausgelöschet werden; so, daß nie eine folgende Empfindung mit einer unmittelbar vorhergehenden zusammengehalten werden könte. Das Gehirn einer solchen Person müste ein Sieb seyn, das jeden einzelnen Eindruck, den ihm die Nerven zuführen, sogleich durchfallen liesse, ohne daß je ein paar Tropfen zusammenfliessen könten.

Wenn sich daher die Ungleichartigkeit unsrer Empfindungen, die uns die Eindrücke mehrerer Gegenstände auf dasselbe Instrument der Empfindung verursachen, gar nicht bezweifeln läßt: so

entsteht die Frage: wem diese Unähnlichkeit der Empfindungen desselbigen Nervens zuzuschreiben sey? Ich blicke jezt auf meinen Bücherkasten hin. Ich sehe den Alexander von Joch in blauem; Sulzers vermischte philosophische Schriften in französischem; Batteux Geschichte der Meinungen der Philosophen, in gelbem Band. Nun blicke ich zum Fenster hinaus. Eine berauchte Kirche stellt sich mir dar; ein Zeitungsträger in der Trauer, u. w. Warum sieht Alexander von Joch blau, Sulzer braun, Batteux gelb, der Tempel schwarz, der Zeitungsträger buntscheckigt aus, da doch die Eindrücke auf dieselben Sehnerven geschehen?

Die natürlichste Antwort mögte einen auf das Eigenthümliche und auf die Verschiedenheit der Eindrücke selbst verweisen. Bonnet geht weiter. Er sucht zu beweisen, daß zu einer jeden Art von Empfindung auch ganz eigne, und besondre Fibern vorhanden seyen. Die Verschiedenheit der Empfindungen, sagt er, hängt nicht von der Verschiedenheit der Bewegung gleichartiger Fibern ab: sondern man muß annehmen, daß in einem jeden Sinn so viel verschiedne Fibern vorhanden sind, als es verschiedne Arten von Empfindungen giebt, die durch dasselbe Organ erzeugt werden können. Daß also die Rose anders riecht, als die Nelke, kömmt daher, weil die Theilchen, die

aus der Nelke ausfließen, auf eine eigne Art von Fibern, die in der schwammigten, löcherigten Haut, womit die Nase überzogen ist, und durch welche häufig weiche Nerven geflochten sind, zuströmen; und weil die Ausflüsse der Rose wiederum eine ganz eigne Art von Fibern desselbigen Organs berühren *).

Diesen Satz sucht Bonnet theils durch Räsonnements, theils durch die Erfahrung zu beweisen. Er kan nicht begreifen, wie Gedächtniß und Erinnerung im Menschen seyn können, wenn man nicht für eine jede Art von Eindrücken auf dasselbe empfindende Werkzeug eine eigne Art von Fibern annimmt. Ferner: es lehre eine gemeine Erfahrung, daß eine Saite auf dem Klavier immer nur einen und den nehmlichen Ton hervorbringt, und daß zu einem jeden andern Ton andre Saiten erfordert werden. Daraus müsse man den Schluß ziehen, daß auch die Fiber, die den Ton jener Saite der Seele zuführt, ihr alle übrigen Töne der andern Saiten nicht zuführen könne.

Allein diese Erfahrung scheint mir gerade das Gegentheil zu beweisen. Denn es ist bekant, daß

---

*) Bonnet *Essai Analytique Chap. VIII.* §. 78 - 85, verglichen mit dem *Essai de Psychologie. Chap.* 21.

daß eine jede Chorde eine unendliche Anzahl von Mißtönen erzeugen kan, nachdem sie in unendlichen Graden angespannt oder herabgestimmt wird. Nun nehme man an, daß die verschiednen Eindrücke, die völlig gleichartigen Fibern durch heftigere oder sanftere Berührungen in heftigere oder sanftere Erschütterungen zu versetzen, vermögend seyen: so muß auch in beyden Fällen die Empfindung verschieden seyn, so wie der Ton der nehmlichen Chorde nach ihrer größeren oder geringeren Anspannung verschieden ist. Aber diese Grade der Erschütterung gleichartiger Fibern können unendlich verschieden seyn, nach der unendlichen Verschiedenheit der Heftigkeit der Eindrücke. Eben deswegen kan gerade nach den Erfahrungen, auf welche sich Bonnet stüzt, das Gegentheil dargethan werden, indem wir von der Verschiedenheit der Eindrücke in Absicht auf ihre Heftigkeit durch die Erfahrung überzeugt sind.

Ueberdem ist Bonnets Erfahrung, so wie er sie hier brauchen will, außerordentlich verfänglich. Ich will seine Gedanken analysiren. „Zur Hervorbringung mehrerer Töne sind mehrere Arten von Chorden erforderlich: eben so zur Verschiedenheit der Empfindungen desselbigen Organs mehrere Arten verschiedner Fibern.“ Allein ist dieses nicht ein Zirkel im beweisen? Es ist ja eben die Frage, woher die Verschiedenheit des Tons rüh-

rühre? „Eine Chorde giebt nur einen Ton.“ Aber was ist ein Ton? und kan ich einen Ton bestimmen, wenn kein empfindendes Wesen da ist? Aber dieses empfindende Wesen muß ein Organ haben, das den Eindruck des Tons aufnimmt. Nun will ich gerade wissen: woher kommt die Verschiedenheit dieses Tons von allen übrigen? Kommt sie von der Verschiedenheit der Fibern, oder der Eindrücke auf dieselbigen Fibern? Man kan doch nicht von Verschiedenheit der Töne reden, oder behaupten, daß eine Chorde nur einen bestimmten Ton von sich geben könne, woferne nicht ein Organ und Fibern da sind, die die Eindrücke empfinden.

Bonnet kan übrigens die Verschiedenheit der Fibern auch nur so wenig beweisen: so wenig ihm sein Gegner ihre Gleichartigkeit darthun kan. Indessen ist es doch in eben dem Grad wahrscheinlicher, daß die Verschiedenheit der Empfindungen von der Verschiedenheit der Eindrücke, die von den äußern Gegenständen auf gleichartige Fibern gemacht werden, und nicht von der Verschiedenheit der Fibern abhange: in welchem es wahrscheinlich ist, daß von verschiednen ungleichartigen Gegenständen in der Körperwelt unsre Organen ganz verschiedne Eindrücke erhalten müssen: und in welchem es hingegen unwahrscheinlich ist, daß

die

die Natur eine so ganz unendliche Menge von durchaus verschiednen Fibern gegen das allgemeine Gesetz der Sparsamkeit in ein jedes von unsern Organen werde gelegt haben *).

---

*) Diese lezte Untersuchung hat mit einer Materie im nächsten Versuch sehr viel Aehnliches, und hätte eben so gut zur folgenden Abhandlung können gezogen werden. Indessen schien mir doch dieser Anhang hier natürlicher zu seyn, weil ich hier von Nerven und Fibern überhaupt, ohne auf einen bestimmten äußern Sinn Rücksicht zu nehmen, handeln wolte.

Zweyter Versuch
über die äußere Sinnen.

Cherchons le Fait: Voyons ce, qui en resulte: Voila notre Philosophie!

Essai de Psychologie.

Das Geschäffte aller unserer Sinnen ist, empfinden. Diejenigen, die den bestimmtesten Begrif von einem äußern Sinn geben, nennen ihn das Vermögen äußerer Empfindungen durch besondere Nerven und Organen. Aus dieser Beschreibung glauben sie folgern zu können, daß der Mensch nicht mehr als fünf äußere Sinne habe. Es ist wahr, die Natur hat uns mit fünf äußern Werkzeugen versehen, die man an allen gesunden Menschen wahrnimmt. Und weil diese fünf Wege, auf denen uns die Eindrücke zugeführt werden, die gewöhnlichen bey allen Kreaturen sind, die man nach sichern Merkmahlen zum Menschengeschlecht zählen kan: so hält man diejenigen Menschenkinder für Mißgeburthen, denen eines von diesen Organen fehlt. Nationen von Kultur sehen diese Mißgeburthen für Fehler der Natur an, da rohe Völker den ungestaltesten Menschen in eben dem Grad mehr Heiligkeit zuschreiben, in welchem sie größere Ungeheure sind *).

Die

*) Auch unter kultivirten Nationen giebt es einige Individuen, denen der Anblick verzerrter, und un-

Die Eindrücke der äußern Gegenstände, die unserm Gehirn auf einem jeden von diesen fünf Wegen überliefert werden, sind ganz anders beschaffen, als die Eindrücke auf die übrigen Organe. Wer eine Speise selbst kostet, dem ist dabey anders zu Muthe, als wenn er durch Erzählungen vermittelst des Ohrs Eindrücke bekömmt, wie die Speise andern geschmekt hat. Eine Pastete reizt auf eine andre Art das Gesicht, und wieder auf eine andre Art den Geruch. Wenn ich ein schöngearbeitetes musikalisches Instrument vor mir sehe, und dann einen guten Tonkünstler auf demselben spielen höre: so sind jene Eindrücke des nehmlichen Gegenstandes von diesen wesentlich verschieden. So hat man oft bemerkt, daß der Anblick eines schönen Frauenzimmers bezauberte, da die Eindrücke auf die übrigen Sinne unerträglich waren.

Aber ist nun, nach dieser gangbarsten Definition vom äußeren Sinn, die Mehrheit äußerer Sinne bewiesen? Ist es ferner bewiesen, daß wir gera-

unglücklich gebildeter Körper mehr angenehme Empfindungen verschaft, als die höchste menschliche Schönheit. — Solche dem Pavian ähnliche, mit vorzüglich großen Zeugungsgliedern versehene Ungeheure, waren so gar Götzen. (Gen. XXXI. 19.) Rahel hatte sich so sehr in diese Mißgeburthen verliebt, daß sie sie ihrem eignen Vater wegstahl. — M. s. auch *Büffon* Histoire Naturelle Tom. V. und VI.

gerade nur fünf Sinne haben? Gegen beyde Sätze lassen sich erhebliche Zweifel machen. Was den leztern, die bestimmte Anzahl unsrer äußeren Sinnen, betrift: so muß man, so bald man die angegebne Beschreibung zum Grund legt, mehrere Sinne annehmen. Hier sind einige Beweise. Für das Gefühl des Hungers und des Durstes muß man allerdings ein Paar eigne Sinnen annehmen. Man weis, daß der Magen diejenige Werkstätte ist, in welcher unsre Nahrungsmittel verarbeitet werden müssen, ehe sie die zu unsrer Erhaltung nothwendigen Säfte hergeben können. Eben dieser Magen ist das Organ des Hungers, das heißt, derjenigen Empfindung, die durch die Nerven, die die Falten des Magens durchweben, dem Gehirn zugeführt werden. Wenn die Nahrung im Magen durch Abführung, derer zu den Absonderungen der Säfte unbrauchbaren Theile, so sehr abnimt, daß seine Falten zusammenfallen, und die in ihm eingewebten Nerven aneinander kommen: so entsteht durch dieses Reiben der Nerven die Empfindung des Hungers. Es hungert uns also im Magen, nicht im Ohr, oder im Aug. Es ist ein eignes Werkzeug zu einer ganz eignen Empfindung da. Wie ganz eigen diese Empfindung sey, wissen diejenigen am besten, die durch Provinzen reiseten, in welchen keine taugliche Wirthshäuser vorhanden waren.

Auf eine ähnliche Weise verhält es sich mit der unangenehmen Empfindung des Durstes, einer Veränderung im Hals, die durch den Mangel eines genugsamen Zuflusses von Feuchtigkeiten verursachet wird. Ein eignes Organ, eine eigne Empfindung, und warum nicht ein eigner Sinn? — Und welchem Sinn soll ich das Gefühl der Abmattung, der Erfrischung, u. s. w. zuschreiben?

Auf der andern Seite scheinen die Stoiker in ihrer Behauptung Recht zu haben, daß alle Empfindungen Modifikationen desselbigen Sinnes, des Gefühls, seyen. Denn es ist unläugbar, daß bey jeder Empfindung sich eine Berührung unsrer Nerven findet. Wenn man einen Gegenstand durch den Sinn des Gesichts empfindet: so werden die Lichtstrahlen von demselben auf die sehr empfindliche Netzhaut zurükgeworfen, und die Sehnerven berührt. Erwachsene Personen fühlen diese Berührung nicht, da sie neugebohrne Kinder auf eine sehr schmerzhafte Weise empfinden. Das Kind muß weinen, wenn die Lichtstrahlen zum erstenmahl in seine Augen fallen, und der Schade, den es leidet, wenn man anfänglich nicht vorsichtig genug eine übermäßige Menge des zuströmenden Lichts von seinen Augen abhält, kan unersezlich seyn. Menschen, die in mitternächtlich finstern Kerkern eine Zeitlang gefangen gelegen, können den Schmerzen ihrer Augen nicht genugsam beschreiben, wenn sie von den brennenden Son-

nenstrahlen plözlich berührt werden. So bald aber die Berührung heftiger wird: so können sie auch Personen, die die Sonne immer in den Augen haben, lebhaft fühlen. Ein jeder wird die Erfahrung an sich gemacht haben, daß er so wohl bey einem sehr starken, als auch sehr schwachen Licht vorzüglich bey Betrachtung entfernter Gegenstände an einem rauchhaltigen Ort die Berührung hinlänglich gefühlt hat.

Eben so ist es kein Zweifel, daß bey der Wahrnehmung eines Schalls im eigentlichen Verstand ein Druck auf die Nerven des Gehörs geschiehet. Die Stärke dieses Druks nimmt in eben dem Verhältniß zu, in welchem die Erschütterung der bewegten Luft zunimmt. Bey einer sanften Musik fühlt man diese Berührungen fast gar nicht. Fühlbarer sind dem Ohr die Töne einer Feldmusik. Wird gar eine Kanone abgefeurt: so wird der Druck gegen das Trommelhäutchen im Ohr ein empfindlicher Stoß.

Und den Duft der Blume empfinde ich nicht anders, als wenn er zu meinen beynahe ganz blos liegenden Nerven der Nase hinaufsteigt, und auf diese einen fühlbaren Eindruck macht. — Was von den übrigen Sinnen gilt, gilt auch vom Geschmack.

Diesen Bemerkungen zufolge ist der erste Karakter, warum man gerade fünf Sinne an-

nimmt, und überhaupt von mehreren Sinnen redet, sehr zweifelhaft. Gegen einen zweyten Grund, um welches Willen man dem Menschen mehrere verschiedne Sinnen zuschreibt, nehmlich die Ungleichartigkeit der Empfindungen, die wir auf diesen mehreren Wegen erhalten, lassen sich eben so bedenkliche Einwendungen machen.

Unmöglich kan man aus der Verschiedenheit der Eindrücke auf die wesentliche Verschiedenheit der sinnlichen Werkzeuge schließen. Die Empfindungen des Süßen und des Bitteren, des Rauhen und Glatten, des Rosenduftes und der Ausflüsse eines stinkenden Erdschwammes sind so sehr verschieden, daß man sie allgemein für entgegengesezte Empfindungen ansieht, und doch erhalten wir diese ungleichartigen entgegengesezten Empfindungen durch dieselbigen Werkzeuge. Vergnügen und Schmerz werden uns durch dasselbe Organ zugebracht. Vermittelst desselben Auges empfindet man die Schönheit der Farbenmischung in einem Gemählde, und die schönen Formen belebter und unbelebter Werke der Natur und der Kunst, und auf der andern Seite vermittelst desselben Auges das Geschmier an elenden Wandgemählden, die Grobheit der mehresten Statuen der Heiligen, und den unaushaltbaren Eindruck eines neugebohrnen Kindes.

Man kann also immer zugeben, daß die Empfindungen durch die fünf angenommene äu-

ßere Sinne so merklich von einander verschieden sind, daß ein gesunder Mensch nicht leicht eine Gattung derselben mit der andern verwechseln wird. Und doch kann man mit gutem Grunde leugnen, daß zur Erzeugung einer jeden Gattung dieser Empfindungen ein eigner von allen andern wesentlich verschiedner Sinn erfordert werde, weil wir durch dasselbe Organ eben so merklich verschiedne Empfindungen erhalten, die gleichfalls kein Mensch mit einander verwechseln wird, der nicht ganz verdorbene Organen hat.

Daß übrigens unsere Empfindungen durch die mehreren sinnlichen Werkzeuge nicht so ganz verschieden sind, als man vorgiebt, erhellet aus einer Erfahrung, auf welche man nicht genug geachtet hat. Wenn man eine gewohnte Speise durch den bloßen Geruch empfindet: so gehen doch in den Nerven unserer Zunge zu gleicher Zeit solche Veränderungen vor, daß man zu sagen pflegt, man empfinde schon, wie die Speise schmecke, die man doch einzig riechen kann. Die Theilchen der Speise, die in meine Nase dringen, berühren zu gleicher Zeit meine Zunge, auf welcher der nemliche Speichel zum Vorschein kömmt, der sonst erst da ist, wenn ich wirklich von der Speise genieße. Eben deswegen ist man auch in eben diesem Augenblick nicht im Stande zu sagen, ob

man die Speise riecht oder schmeckt, bis man sich erst besinnt.

Um die Wahrheit der äußern Sinne darzuthun, muß man mehr beweisen als man bewiesen hat, und als man beweisen kann. Man muß so tief in die Bestandtheile der Nerven eindringen, daß man eine wesentliche Verschiedenheit dieser Bestandtheile darthun könne. So lange aber nicht bewiesen ist, daß die Nerven der sogenannten fünf äußern Sinne in ihrem ursprünglichen Bau wesentlich von einander verschieden sind: so lange muß es immer zweifelhaft seyn, ob die Verschiedenheit der Eindrücke nicht einzig von der Verschiedenheit der Lage der Nerven herrührt, die aus demselben Grundstof gebauet seyn könnten.

Wäre einmal bewiesen, daß die Bestandtheile der Nerven in den angenommenen fünf äußern Organen wesentlich von einander verschieden seyn: so müßte nothwendig alle Empfindung von ein Paar Organen aufhören, wenn die Nerven dieser Organen versetzt würden. Rückte daher ein höheres Wesen unsere Sehnerven durch ein Wunder in die Stelle des Gehörnervens, und diesen in die Stelle des erstern: so würden wir weder sehen noch hören können. Allein man mag die Nerven mit Feuer und Schwert (cultro anatomico, & igne chemico) angreifen: so bringt man dieses Resultat nicht heraus.

Bonnet

Bonnet hat nicht einmal bewiesen, daß die Fibern desselbigen Nerven zur Erzeugung verschiedener Arten von Empfindungen verschieden seyn müssen, da die Anatomie so tief in den innern Bau, und in den Grundstof der Nerven nicht hat eindringen können. Will man von gewissen anatomischen Beobachtungen Gebrauch machen: so kann der Satz bis zur Wahrscheinlichkeit erhoben werden, daß alle Nerven aus demselben Grundstof gebauet sind. Man weiß, daß sich derselbige Nerve in mehrere Aeste theilt, die, nachdem sie nach verschiedenen Theilen des Körpers hinlaufen, zur Erzeugung verschiedener Empfindungen dienen. Hieraus wird es sehr wahrscheinlich, daß die Verschiedenheit der Empfindungen nicht aus dem ursprünglich verschiedenen Bau, sondern bloß aus der verschiedenen Lage der Nerven hergeleitet werden müsse. *)

*) Merkwürdig sind in dieser Rücksicht ein Paar Stellen aus Büffon. „Si l'on fait attention, que tous ces sens externes ont un sujet commun, & qu'ils ne sont tous, que des membranes nerveuses differrement disposées & placées, que les nerfs sont l'organe général du sentiment, que dans le corps animal nulle autre matière que les nerfs n'a cette propriété de produire le sentiment, on sera porté à croire, que les sens ayant tous un principe commun & n'étant, que des formes variées de la même substance, n'étant en un

Dagegen fällt mir ein anderer Gedanke bey, der das Gegentheil wahrscheinlicher machen könnte, wenn ich nur einen einzigen Schriftsteller auf diesen Wege gefunden hätte. Es giebt so viele Menschen, denen der Gebrauch von ein Paar von den fünf Organen fehlt, ob sie gleich den äußern Bau dieser Organen besitzen. Da die Natur zuweilen die äußern Theile unsers Körpers so sehr versetzt, daß einzig durch eine solche Versetzung die monströsesten Körper zum Vorschein kommen: sollte wol diese Versetzung nicht auch bey den innern Empfindungswerkzeugen statt finden? Ich habe in sichern Briefen die Nachricht von einer Menschengeburt erhalten, die keine Nase hatte; und wo an der Stelle, wo sonst die Nase steht, ein

---

un mot, que des nerfs differemment ordonés & disposés, les sensations qui en resultent ne sont pas aussi essentiellement differentes entre elles qu'elles le paroissent. — Il me paroît donc que la difference, qui est entre nos sens ne vient que da la position plus ou moins extérieure des nerfs & de leur quantité plus ou moins grende dans les diffèrentes parties, qui constituent les organes. C'est par cette raison, qu'un nerf ebranlé par un coup, ou decouvert par une blessure, nous donne souvent la sensation de la lumiere sans que l'oeil y ait part, comme on a souvent aussi, par la meme cause, des tintemens & des sensations de sons, quoique l'oreille ne soit affectée par rien d'exterieur. *Buffon* Histoire Naturelle Tom. III, p. 352 & 354.

ein einziges Auge eingegraben war. *) Andere Personen sind stumm und taub; andere taub und blind. Darf man nicht vermuthen, daß Taubheit und Blindheit bisweilen daraus entstehen könne, weil ein solcher Mensch in Absicht auf sein Nervensystem eine Mißgeburt ist, d. h. weil die Gehörnerven an die Stelle der Sehenerven durch eine Verrückung des Nervensystems gekommen sind?

Ich kenne die übrigen Ursachen wohl, aus welchen Menschen taub und blind seyn können, so weit sie der Arzt kennt. Allein meine Vermuthung ist doch als Vermuthung wahrscheinlich genug. Die Natur verrückt die äußern Glieder unsers Körpers aus ihrer gewöhnlichen Stelle. Da, wo eine Nase stehen sollte, steht ein Auge. Eben so kann es sich mit den Instrumenten der Empfindung verhalten. Da, wo sie sonst gewöhnlich den Gehörnerven hinbauet, kann sie einmal den Gesichtsnerven hinrücken, und der Mensch höret und siehet bey offenen Ohren und Augen nichts. — Nach dieser Vermuthung müsten die Nerven des Gesichts und des Gehörs, und der übrigen Sinne nothwendig in ihrem Bau wesentlich

*) Eine sehr ähnliche Beschreibung einer Mißgeburt findet sich in der Histoire de l'Academie de Berlin, *Année* 1754. *pag.* 112.

lich verschieden seyn. Denn sonst müsten die versetzten Nerven noch immer ihre Dienste leisten, wenn die Verschiedenheit der Empfindungen einzig von der verschiednen Lage derselben, und nicht von ihrer innern Beschaffenheit herrühren sollte.

Aus diesem allem läst sich die gewisse Folge ziehen, daß wir nicht entscheiden können, ob wir fünf oder mehrere, oder nur einen einzigen äußern Sinn haben? Hier liegt zugleich der Grund, warum man die Eigenheiten eines jeden angenommenen äußern Sinnes nicht so beschreiben kann, daß man das Eigenthümliche der Empfindung, die uns durch einen jeden von ihnen zugeführt worden, deutlich erkennen sollte. In der Definition des Sinnes des Gesichts, des Gehörs, Geruchs u. s. w. kömmt überall der Grundbegrif, Berührung der Nerven unsers Körpers, vor.

Wenn man auch mit den Beschreibungen aller Sinnen gut genug durchkommen könnte: so hat man von dem einzigen Sinn des Takts noch keine genugthuende Erklärung gegeben. Der Takt, sagt man, ist das Vermögen zur Aufnahme einer druckartigen Berührung, und zur Fortpflanzung derselben bis ins Gehirn. Aber ist Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack nicht eben dasselbe Vermögen? Man thut vielleicht am besten, wenn man diesen Grundbegrif bey einem jeden Sinn beybehält, weil doch unleugbar bey einem

jeden

jeden Sinn Gefühl ist: oder wenn man, um das Charakteristische eines jeden derselben anzugeben, den Ort auf der Oberfläche des Körpers genau bestimmt, auf welchem die druckartige Berührung geschehen muß, wenn sie ein Eindruck auf den Sinn des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks und des Gefühls heißen soll.

Wenn man sich diese Methode gefallen läßt: so kann der Takt immer das Vermögen, eine druckartige Berührung aufzunehmen, und diese bis in das Gehirn fortzupflanzen, heißen; so bald man hinzusetzt, daß diese Berührung auf der ganzen Oberfläche unsers Körpers und den Extremitäten geschehen könne, nur die Retina im Auge, das Trommelhäutchen im Ohr, die Nerven in der Nase und auf der Zunge ausgenommen. *)

Auf

*) Man pflegt den Takt in einer noch engern Bedeutung blos auf die druckartige Berührung unsrer Finger einzuschränken, deren Spitzen voller Nerven sind; wahrscheinlich weil die Finger ein auszeichnendes Merkmal des menschlichen Körpers sind, vermittelst welcher der Mensch die Körper durch das Gefühl ungleich genauer kennen lehrt, als irgend ein Geschöpf. Unter allen bekannten Thieren haben, außer den Menschen, blos die Affen Finger, wodurch sie menschliche Verrichtungen ausführen können. Merkwürdig ist es, daß der Mensch die Zehen an den Füßen zu denselbigen Diensten gebrauchen

Auf diese Weise läßt sich der bestimmteste Begrif von allen sinnlichen Werkzeugen am allerleichtesten bilden. Das Gesicht ist das Vermögen der Aufnahme druckartiger Berührungen der Lichtstrahlen, und ihre Fortpflanzung bis in das Innerste des Gehirns vermittelst des Sehenervens im Auge. Der Zusatz, daß die Berührung durch die Lichtstrahlen geschehen müsse, ist hier nothwendig. Denn wenn vermittelst eines groben Körpers eine Berührung der Netzhaut im Auge möglich wäre, ohne daß die zur Brechung der Lichtstrahlen nöthige Feuchtigkeiten des Auges in Unordnung gebracht werden sollten: so würde man dieses doch keine Empfindung des Gesichts, sondern des Gefühls nennen müssen. Wenn z. B. die Feuchtigkeiten des Auges einmal aus ihren Häuten herausgenommen sind, und man alsdenn mit einem spitzigen Körper die Netzhaut berührte: so würde man die Spitze des Körpers fühlen, aber nicht sehen.

Diese

---

chen kann, wozu er gewöhnlich nun die Finger der Hände braucht. Jene werden blos durch das Einhergehen und das beständige Reiben fast gänzlich unempfindlich, und die Muskeln zu den Geschäften unbrauchbar, die man vermittelst der Hände bewerkstelligt. In Sachsen hat man zuweilen Gelegenheit, ein Mädchen zu sehen, das ohne Hände gebohren, mit dem rechten Fuß leserlich und zierlich schreibt, die Feder zuschneidet, spinnt, nähet 2c. — Helvetius *de l'Esprit, Discours I, Chap. 1.*

Diese Idee läßt sich auch durch die übrigen Sinne fortführen. Ein Eindruck oder Berührung des im Ohr aufgespannten Häutchens, dessen Erschütterung im Gehirn eine Bewegung zu Wege bringt, ist die Empfindung, die man das Hören nennt. — Das Vermögen, die Berührungen von den Ausdünstungen riechbarer Körper aufzunehmen, das der Nase und ihrer nervigten, schwammigten Haut eigen ist, deren Nerven von einem klebrichten Schleim bedeckt werden, heißt der Sinn des Geruchs. — Die Zunge, auf deren Oberfläche gewisse Erhabenheiten sichtbar sind, die mit vielen Nervenzweigen ausgerüstet sind, besitzt nicht ausschließend das Vermögen, die Empfindung, die man Geschmack nennt, in uns hervorzubringen. Einige um die Zunge herumliegende Theile unsers Körpers führen uns eben dieselbe Empfindung zu, und man hat bemerkt, daß der Gaume, die Lippen, die Backen, der Oesophagus gerade zur Empfindung solcher schmekbarer Körper dienen, deren Eindruck die Zunge nicht empfinden kann.

Philosophen und Nichtphilosophen reden sehr oft von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der äußern Sinnen, aber selten weiß man zu bestimmen, worauf ihre Vollkommenheit beruhe. Einigen sind feine und vollkommene Sinnen ganz gleichgültige Ausdrücke. Andere rech-

rechnen ihre Schärfe zu ihrer Vollkommenheit. Man hat wahrscheinlich beide Eigenschaften von der Vollkommenheit der Sinne wilder Nationen abgezogen. Fein und empfindlich sind unsre Sinnen, wenn sie Gegenstände oder Eigenschaften der Gegenstände wahrnehmen, die andere Menschen nicht wahrnehmen können. Diese Feinheit hat mehrere Grade. Feiner sind sie, wenn sie mehrere Gegenstände und deren Eigenschaften entdecken als andere, oder auch, wenn sie dieselbigen Gegenstände und Eigenschaften mit grösserer Lebhaftigkeit wahrnehmen, als andere Menschen.

Die entgegengesetzte Beschaffenheit macht sie zu groben sinnlichen Werkzeugen. Nicht immer ist eine außerordentliche Feinheit der Sinne wünschenswerth. Es giebt einen gewissen Grad ihrer Empfindlichkeit, der zugleich der höchste Grad ihrer Vollkommenheit ist, und so bald sie über diesen Grad hinaus empfindlich sind: so werden sie unvollkommen. Die größere Empfindlichkeit der Nerven kann nemlich nicht blos aus ihrer größern Vollkommenheit, sondern auch aus einer gewissen Schwäche derselben entspringen. Fast alle Nervenkrankheiten erhöhen die Empfindlichkeit und die Feinheit der Sinne, und mit der Kränklichkeit der Nerven nimmt ihre Empfindlichkeit mehrentheils zu. Je größer daher das Uebermaaß der Empfindlichkeit ist: desto hefti-

ger ist das Fieber, in welchem sich die Nerven befinden.

Aber selbst für gesunde Menschen giebt es einen gewissen Punkt der Empfindlichkeit, so lange sie als eine Vollkommenheit angesehen werden kann. Es ist kein Zweifel, daß rohe Völker unter andern auch deswegen keine Produkte einer tiefen Meditation liefern würden, so lange sie lebhafter empfinden als wir, wenn sie übrigens auch alle Anstalten zur Kultur hätten, die wir haben. Sie könnten ohnmöglich meditiren, und sich mit den Vorstellungen abwesender Gegenstände beschäftigen, weil sie bey den starken Eindrücken auf ihre empfindlichere Sinnen ganz auf die Dinge außer sich hingezogen, angeheftet, und ausgebreitet seyn müssen. Aber durch dieses Leben der Seele außer sich wird ihre Zurückziehung in sich selbst, und ihre Beschäftigung mit den Gegenständen der Meditation beynahe ganz unmöglich gemacht.

Die zu weit getriebene Feinheit der äußeren Sinnen hat in Absicht auf ihre Schädlichkeit mit dem sehr verfeinerten Geschmack in der Aesthetik sehr viel Aehnliches. Es ist kein der menschlichen Glückseligkeit feindseligerer Geschmack, sagt Herr Meiners, kein sichrerer Vorbothe der gänzlichen Verderbniß des Empfindungssystems einer Person, oder Nation, als der im höchsten Grad verfeiner-

te Geschmack, der allenthalben nach lüftigen, von der erhizten Fantasie geschaffenen Idealen hascht, der alles schlecht und ekelhaft findet, was unter diesen hohen Urbildern von Schönheit zurükbleibt, dem keine andere Formen gefallen, als die an eine Venus von Medicis, oder einen Apoll von Belvedere reichen, der keine andre Gedanken gros und erhaben nennt, als die den stärksten Kopf schwindeln machen, alles für fade erklärt, was uns nicht in ein Fieber von Empfindungen versezt, und keine Gesinnung und Handlung edel und gut nennt, als die aus der reinsten, lebhaftesten Menschenliebe, und dem feurigsten Patriotismus fließen, kurz der bey der Empfindung aller Arten von schönen Gegenständen stets Ideale gegenwärtig hat, die die Werke der Natur und Kunst entweder gar nicht, oder nur selten erweisen *).

Die Schärfe der Sinnen, eine zwote Eigenschaft vollkommener Organen, wird nach der weiteren oder engeren Wirkungssphäre derselben geschäzt. Die Sinnen der Wilden sind fast durchgängig schärfer, als man sie bey Nationen von Kultur antrift. Auf den Antillen riechen die Einwoh-

---

*) Meiners vermischte philosophische Schriften, Th. I, S. 146.

wohner die Schlangen, die dem stumpferen Geruch des Europäers unempfindbar sind. Alle Jägernationen sehen in einer Ferne die Gegenstände, die wir mit Hülfe der Fernröhre kaum erreichen können; sie entdecken Fußstapfen von Thieren, die dem Auge des Franzosen in Amerika unbemerkbar sind; und die wilden Thiere können sie auf mehr als eine Viertelmeile in ihren Lagern riechen *).

Bey dem ersten Anblick scheint es, daß Feinheit und Schärfe einander ausschließen. Denn je lebhafter die Eindrücke sind, desto weniger können wir von ihnen auf einmahl fassen. Wer demnach sehr feine und sehr scharfe Sinnen hat, der kan schwerlich in derselbigen Zeit auch zugleich von so vielen Gegenständen gerührt werden, als wenn er stumpfere Organen hätte. Allein dieser Einwurf beweiset höchstens so viel, daß Feinheit und Schärfe sich in vielen Fällen nicht beysammen finden, und daß in einem Menschen häufig nur die eine, und in dem andern nur die andre von diesen Eigenschaften vollkommener Organen anzutreffen sey.

*) Göttingische Reisen, Th. III. S. 241. Jens Krafts Sitten der Wilden. §. 17.

Feinheit und Schärfe vertragen sich aber nicht blos sehr freundschaftlich; sondern die eine ist schon eine sehr starke Anlage zur andern. Denn was heißt z. B. der Ausdruk, gut in die Ferne sehen? Ich meine, er heiße, Gegenstände, die ein schwächeres Auge nicht wahrnimt, oder Beschaffenheiten ferner Objekte, die einem stumpfen Auge verborgen bleiben, wahrnehmen. Ist denn nicht in der Schärfe ein gewisser Grad der Feinheit schon mit begriffen?

Aber Feinheit und Schärfe erschöpfen den Begrif der Vollkommenheit nicht. Wenn man einzig diese beyden Eigenschaften zur Vollkommenheit der äußeren Sinnen erfordert: so scheint man blos von ihrer Vollkommenheit in so weit zu reden, in so weit man den unausgebildeten mit dem aufgeklärten Menschen vergleicht. Mich deucht, zur Feinheit der Sinnen eines kultivirten Bürgers müsse etwas mehr gehören. Schon der Sprachgebrauch führt darauf. Ein Aug, das mehr Schönheit und Häßlichkeit in den Farbenmischungen, und den äußeren Formen der Körper gewahr wird, als ein anderes: Ein Ohr, das gegen die Schönheiten der Musik eben so empfindlich ist, als gegen das Geheul, und die beleidigenden Mistöne, wird für eine vortrefliche Gabe unter aufgeklärten Nationen gehalten. Wenn daher auch ein

Auge in unermeßliche Welten hinaussehen, und ein Ohr die leisesten Erschütterungen der Luft empfinden kan: Jenes dagegen die Schönheiten der Farbenmischungen, und dieses das Bezaubernde der Musik nicht mit Lebhaftigkeit wahrnimt: so kan man beyde Sinnen in der Sprache kultivirter Personen nicht wohl vollkommen nennen. Denn der Unterschied ist nach der Erfahrung gegründet, daß gewisse Menschen nur gegen die gleichgültigen Eigenschaften der Gegenstände, die weder mit einem merklichen Grad von Lust oder Unlust vergesellschaftet sind, sehr empfindlich, hingegen gegen angenehme und unangenehme Eindrücke in einem hohen Grad unempfindlich sind. Vollkommene Sinnen kultivirter Menschen müssen beydes leisten.

Wenn durch die zu große Schärfe und Feinheit der äußeren Sinnen die Organen des Verstandes und der Vernunft eben so streben, wie ein zu verfeinerter Geschmack die Organen der Einbildungskraft, und aller übrigen Kräfte, die das Schöne empfinden, tödtet: so konnte es die Natur nicht mehr der Willkühr des Menschen überlassen, seine Sinnen zu schärfen und zu verfeinern. Die Organen des Verstandes und der Vernunft, die ungleich edlere Theile am Menschen sind, und die durch die übertriebne Feinheit und Schärfe der

äußeren Sinnen von ihren Geschäften abgezogen werden, durften durch keinen unedleren Theil leiden. Ihre Kultur muste immer der Kultur der leztern vorgehen.

Daher hat uns auch die Natur keine Mittel an die Hand gegeben, durch welche wir nach Belieben unsern Sinnen den möglichsten Grad der Schärfe und Feinheit verschaffen könten. Selbst die Wilden erlangen ihre ungleich größere Schärfe und Empfindlichkeit durch kein anderes Mittel als durch Uebung, und durch Erhaltung desjenigen Grades ihrer Vollkommenheit, den ihnen die Natur gegeben. Man hauet einen Wald nieder, sagt Search, um seine Aussichten zu erweitern. Man giebt dadurch seinen Augen kein größeres Vermögen zu sehen, sondern man eröfnet ihnen nur ein weiteres Feld, über welches sie ausschweifen können. Selbst wenn wir durch Wissenschaften unsern Verstand erweitern: so thun wir an unserm Vermögen nichts. Dieses müssen wir lassen, wie es uns die Natur gegeben. Kein Fleiß kan unsre natürlichen Fähigkeiten vergrößern, oder vermindern. Wir können nur einen größern Vorrath von Materialien für sie samlen, damit sie sich mit ihnen beschäftigen mögen *).

Ueber

---

*) *Light of Nature* Vol. I. Chap. I. §. 13.

Ueber diesen von der Natur einem jeden Sterblichen vorgeschriebnen Grad der Feinheit und Schärfe der Sinnen, so wie der Stärke aller übrigen Kräfte, kan der Wilde so wenig hinaus als der bürgerliche Mensch. Der leztere ist gewöhnlich unter diesem Grad der Vollkommenheit, weil er seine Sinnen weniger übt. Diese Vernachläßigung der Uebung der äußeren Sinnen rührt vom Mangel der Bedürfnisse des gesitteten Menschen her, die den Wilden zwingen, seine Organen in dem Grad der Vollkommenheit zu erhalten, in welchem sie ihm die Natur zugetheilt hat.

Und wenn sich auch der bürgerliche Mensch durch allerhand Instrumente hilft, die der Wilde noch nicht hat erfinden können: so vermehrt er dadurch die durch den Mangel an Bedürfnissen geschwächte Vollkommenheit seiner Sinnen nicht; sondern er verstärkt nur die Einwirkung der äusseren Gegenstände auf die sinnlichen Werkzeuge, die nicht vollkommener gemacht, wohl aber geschwächt und abgenuzt werden können.

Da die Nerven das Privilegium ausschliesend besitzen, die Eindrücke der äußeren Gegenstände bis zum Siz der Empfindung hinzubrin-

gen, wo sie alsbald Bewustseyn werden: so ist es begreiflich, wie ein jeder von unsern fünf Sinnen zu seinen Funktionen ganz untauglich werden muß, so bald seine Nerven Schaden leiden. Dieser Satz ist von eben so großer Wichtigkeit, so deutlich und einleuchtend er ist, weil die metaphysische Psychologie hier gleich bey dem ersten Satz, der in die Frage vom Wesen der Seele Einfluß hat, fast in allen philosophischen Schriften romanhaft wird.

Keine einzige Erfahrung lehrt etwas anderes, als daß zur Fähigkeit zu empfinden und wahrzunehmen die Nerven in den ihnen angewiesenen Lagen in einem fortlaufenden Zusammenhang mit dem Gehirn stehen müssen. Aber das lehrt die Erfahrung gewis, und was sie über den Menschen lehrt, ist nicht mehr und nicht weniger unbegreiflich, als was sie in der ganzen Körperwelt lehrt. So wie ich mit meinen Augen sehe, daß ein schwerer Körper sich nie eigenmächtig ohne eine fremde Kraft von der Oberfläche der Erde über mein Haupt empor hebt, und wenn er von einer fremden Kraft getrieben wird, nur bis auf einen gewissen Punkt steigt, in der Atmosphäre nicht hängen bleibt, sondern wieder herabfällt: eben so deutlich sehe ich, daß zur Empfindung nichts

nichts weiter als Nerven und Gehirn erfordert werde.

Wozu also ein drittes Erforderniß? Etwa, weil es unmöglich ist, daß Fäden und ein Brey dieses Vermögen besitzen solten? Aber Philosophen, die es wissen, was ihnen für Kräfte zu philosophiren verliehen worden, sind sehr behutsam, etwas unmöglich zu nennen. Hier werden bescheidene, wahrheitsliebende Psychologen es um so viel weniger thun, weil doch dasjenige, was wirklich ist, und was die klare Erfahrung bezeugt, nicht unmöglich seyn kan. Etwa, weil dieses Phänomen unbegreiflich ist? Mir ist es eben so begreiflich, wie die Erfahrung, daß ein schwerer Körper fällt, daß es eine elektrische, und eine magnetische Kraft in gewissen auf eine bestimmte Weise und aus einem bestimmten Stof gebauten Körpern giebt, zu deren Erklärung man nicht elektrische und magnetische oder andre Arten von Geistern zu Hülfe ruft, oder zu andern

Chimären seine Zuflucht nimmt. Oder lehrt die Erfahrung diese lezte Erscheinung klärer, als jene im Menschen selbst? Wozu also ein drittes Wesen zur Empfindung und dem Bewustseyn *)?

---

*) Das Spöttische im Ausdruck jenes Philosophen abgerechnet, scheint er wirklich Recht zu haben: Admettre une ame, pour les expliquer, c' est être reduit a l' operation du Saint Esprit.

Dritter Versuch

Ueber den inneren Sinn, und die innere Empfindungen.

Die Evidenz philosophischer Begriffe, und ihr vernünftiger Zusammenhang ist eine Wirkung der Zeit, und der anhaltenden Bemühungen vieler nachdenkender Köpfe, die die Wahrheit aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, und dadurch von allen Seiten ins Licht setzen.

Mendelsohn.

Man kan mit Recht die Geschichte der Lehre vom inneren Sinn bey dem Zeitpunkt anfangen, in welchem die Lehre von den angebohrnen Begriffen verdächtig zu werden anfing. Durch das Unglück und den Verfall der lezteren machten die ersten ihr Glück, und diese stieg und bereitete sich gerade in eben demselbigen Verhältniß aus, in welchem jene fiel, und ihr Ansehn verlohr.

Das eine sowohl wie das andere hat das Geschlecht der Weltweisen Locke's Versuch über den menschlichen Verstand zu verdanken. Locke war im vorigen Jahrhundert der erste Philosoph, der die Lehre von den angebohrnen Begriffen, die von allen philosophischen Lehrstühlen herabgebetet wurde, mit einem so glücklichen Erfolg widerlegte, daß er durch die Stärke seiner Gründe einen gleichsam angebohrnen und eingesognen Lehrsatz aus den Köpfen aller großen Philosophen auslöschte, und ihren Beyfall erzwang. Zwar gab es schon unter den alten griechischen Schulen einige, die die Angeburth der Begriffe eben so herzhaft läugneten, wie sie die Platoniker hartnäckig vertheidigten *). Allein

*) Man sehe Bruckeri *Historia Philosophica doctrinae de ideis. Augustae Vindelic.* 1723. 8.

Allein in Locke's Zeitalter glaubte man allgemein, daß der Finger der Gottheit selbst unseren Seelen bey ihrer ersten Schöpfung alle diejenigen Begriffe eingedrükt habe, die man nicht aus sinnlichen Eindrücken auf die äußeren Sinnen herleiten konte. Der englische Weltweise aber bewies aus Gründen, die fast allen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts überzeugend waren, daß man gar nicht Ursache habe, um der Seelenveränderungen Willen, die man nicht ohne Mühe aus den Eindrücken auf die äußeren Sinnen erklären könne, zur Gottheit seine Zuflucht zu nehmen. Für diese aus den Einwirkungen äußerer Gegenstände auf die äußeren Sinnen ganz unerklärbaren Seelenmodifikationen, müsse man eine zwote Quelle unsrer Ideen, einen inneren Sinn annehmen.

Locke war zu viel Philosoph, als daß er diesen neuen, und in seinem Zeitalter unerhörten Gedanken blos hinwerfen, und ihn seinem Schiksal überlassen solte. Darinnen übertraf Locke auch den Stolz unserer Nation, Leibnizen, der so oft unverdaute Begriffe, von der allgemeinen Karakteristik, der Logik des Wahrscheinlichen, und andre Projekte vortrug, ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken. So wie Locke mit bündigen Gründen die Angeburth unsrer Begriffe bestritten: so bauete er auch seine neue Lehre vom inneren Sinn auf Beweise, die nicht kräftiger seyn kon-

konten, weil er die Entstehungsart fast eines jeden einzelnen merkwürdigen Begrifs in der ganzen Gelehrsamkeit einzeln auf dem Weg zeigte, auf welchem man sie bisher weder gesucht noch gefunden hatte.

Ohne Locken gelesen zu haben, wird man sich daher den bestimmten Begrif vom inneren Sinn, den inneren Gefühlen und Empfindungen, nicht machen, den man sich zu machen hat. Und diesem Mangel genauer Bekanntschaft mit dem lockischen Versuch ist es wohl zuzuschreiben, daß man in den mehresten logischen Schriften die Veranlassung zu dieser Entdeckung und ihren wahren Gehalt vergeblich sucht *). Locke sahe ein, daß alle

*) Einer von meinen Freunden rühmte sich einmahl, daß er an demselbigen Tage von seinem Professor in der Logik manches Wichtiges, und leicht Faßliches gelernt habe. Und was ist dieses Wichtige, fragte ich meinen Freund, dessen Sie mich theilhaftig machen wollen? Es ist die Reduktion der Syllogismen Baroco, Bocardo auf Barbara. Zu Beyspielen hatte der Professor die Lehre von den äußeren und inneren Sinnen gewählt, und sie bey dieser bequemen Gelegenheit zugleich vollständig erklärt, weil sein Kompendium ihn sonst nirgend darauf führte. Daß es fünf Sinne gebe, wuste mein Freund schon frühe aus dem Katechismus. Aber, daß es noch außer denen auch innere Sinne gebe, hatte er bey dem Modus Bocardo zuerst gehört. Er konte mir auch glücklich das ganze Geheimniß entdecken, nachdem er den Diskours buchstäblich

alle unsre Seelenmodifikationen oder Ideen aus der Einwirkung äußerer Gegenstände auf unsre Sin-

---

lich zu Papier gebracht. Durch die innere Sinne, hieß es, empfinden wir alles, was in uns vorgeht. Da ist also ein innerer Sinn, erwiederte ich, wo Sie die Empfindung des Hungers, oder einer Verstopfung Ihrer Gedärme fühlen. Ja wohl, antwortete mir mein Freund, gerade dieses, oder ein ähnliches Exempel habe ich in meinem Heft beygemerkt. Ich selbst war anfangs nicht viel klüger, wie ich einem von meinem erstern Lehrern genau nachschrieb: Sensatio, quæ versatur circa statum animi, dicitur *sensatio interna*. Facultas autem sentiendi dicitur *sensus*. Ergo facultas statum animi sentiendi, dicitur *sensus internus*. Aehnliche dunkle Erklärungen habe ich bey meiner Lekture dieses und jenes Philosophen in Menge gefunden, von denen ich aber gegenwärtig keine weiter abschreiben will. Daß es übrigens ganze Vias ad veritatem gebe, in denen gar keine Erklärung weder von den äußeren, noch von den inneren Sinnen vorkömmt, weiß ein jeder, der ein Paar sehr bekannte Logiken kennt, die vor wenigen Jahren die gesunkene Barbarey in die Philosophie zu bringen, ausgefertiget wurden. Mir hat Locke auch hierinnen, wie in der ganzen Logik, oder welches einerley ist, in der ganzen Psychologie, mehr Licht gegeben, als irgend ein Schriftsteller. Ueberhaupt wolte ich einem jeden, dem es um brauchbare Kenntnisse zu thun ist, den offenherzigen Rath geben, sich statt der logischen Vorlesungen über W = = sche, C = = sche, D = = sche, und andre elende Lehrbücher, die noch immer in der Mode sind, lieber Locke's Versuch anzule-

Sinne ohnmöglich hergeleitet werden könnten. Keiner von unsern äußern Sinnen lehrt uns, daß — und was wir für Seelenkräfte haben. Keiner sagt es uns, daß wir zweifeln, Beyfall geben, Beyfall versagen, Beyfall zurücke halten, daß wir sind, daß wir uns unsers Daseyns bewust sind. Keiner giebt uns die Begriffe von Seele, Wille, Freyheit u. s. w.

Die Zuflucht zu den angebohrnen Begriffen hielt Locke für eine ganz unphilosophische Ausflucht. Er suchte daher eine zwote Quelle für diese aus den Einwirkungen der äußern Gegenstände auf unsere, äußern Sinnen unerklärbare Vorstellungen, und dieses war die Reflexion, die Zurückbeugung der Seele auf sich selbst, wodurch sie zur Kentnis ihrer selbst und ihrer verschiedenen Wirkungen gelangt *).

Nothwendig müssen daher, nach der Sprache und den Grundsätzen, die nach Locke allgemein in der Psychologie aufgenommen worden sind, in dem Innersten unsers Gehirns gewisse Organen vorhanden seyn, deren Erschütterung man

zulegen, so bald er nur einige mittelmäßige Kenntnisse von der Schule auf die Akademie mitbringt.

*) *Essai Philosophique concernant l'entendement humain, Liv. II. Chap.* 1. §. 4.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

man die verschiedenen Modifikationen der Seele zuschreiben muß, die nicht durch die Einwirkung äußerer Gegenstände auf die äußern Organen verursacht werden. Diese innern Organen des Gehirns, die der Grund und die Werkstäte von den *ideas of reflexion* sind, heißen der innere Sin, und die verschiedenen Veränderungen dieser innern Organen heißen innere Gefühle und innere Empfindungen. Die besten Philosophen setzen unter den innern Gefühlen und den innern Empfindungen folgenden gegründeten Unterschied fest. Die gleichgültigen Veränderungen des innern Sinnes nennen sie innere Gefühle, und diejenigen Modifikationen dieser innern Organen, die mit einem merklichen Grad von Vergnügen oder Mißvergnügen vergesellschaftet sind, innere Empfindungen.

Merkwürdig ist es, daß man die Empfindungen der beiden edlern äußern Sinne zu den Empfindungen des innern Sinnes zählt. Auge und Ohr nante man die beiden edlern oder feinern äußern Sinne, hauptsächlich deswegen, weil die Materie, durch welche die Nerven des Gesichts und des Gehörs gerühret werden, ungleich feiner ist als die Materie, die den Geruch, den Geschmack und das Gefühl merklich rührt.

Ungleich stärker sind die Gründe, um welcher willen man die angenehmen und unangenehmen

men Erschütterungen des Auges und des Ohrs zur Klasse der innern Empfindungen zog, und beide äußern Sinne als Quellen von innern Empfindungen ansah. Hier sind die vornehmsten:

1) Wenn gleich keine Empfindung irgend eines unserer äußern Organen ohne eine Berührung desselben möglich ist: so sind die Empfindungen des Auges und des Ohrs doch darinnen sehr von den Sensationen der übrigen Sinne unterschieden, daß wir bey jenen die Berührungen gar nicht merken. Dieser Umstand hat einen sehr wichtigen Einfluß auf das Bewustseyn selbst. Wir setzen nemlich im Bewustseyn die Sensationen der drey gröbern Sinne, sie mögen angenehm oder unangenehm seyn, in das berührte sinliche Werkzeug selbst hinein, und halten durch diese Täuschung die Sensationen für körperlich. Aber Auge und Ohr verführen uns in diesem Stücke gar nicht. Wir weisen den Empfindungen beider Sinnen ihren eigentlichen Platz in den innern Organen der Seele an, wo wahrscheinlich alle Empfindungen ihren Sitz haben *).

2) Auge und Ohr sind aus Quellen von einer ungleich größern Menge von angenehmen Empfindungen, als die drey übrigen Sinne. Wie ist doch das Vergnügen durch den Genuß kost-

*) Home's Einleitung in seine Grundsätze der Kritik.

kostbarer Mahlzeiten erzeugt, so außerordentlich eingeschränkt, und wenig gegen die unbeschreibliche Menge angenehmer Empfindungen, die uns durch das Ohr in eben derselben Zeit zugeführt werden können. Nur ein Blick auf die Farbenmischungen im Regenbogen, und dann das Auge sogleich weggewandt: und wo ist sonst noch ein so augenblickliches Vergnügen der übrigen Sinne möglich? Zwar haben das die Sensationen der gröbern Sinne vor den Empfindungen der feinern voraus, daß sie ungleich lebhafter sind als die letztern. Wie schwach ist das Vergnügen über das vortrefliche Gemisch der Farben im Regenbogen, oder über das herrliche Gemisch der Töne in einem meisterhaften Koncert, im Vergleich mit den Vergnügungen, die ein gröberer Sin erweckt? Die Vergnügungen der feinern Sinne, sagt Sulzer, gleichen einem sanften Zephyr, und die Vergnügungen des Gefühls einem ungestümen Winde, dem sich nur mühsam widerstehen läst. Aber sind auch die lebhaftesten Vergnügungen allemal die wünschenswerthesten? Auf der andern Seite reicht auch die Stärke der unangenehmen Empfindungen der feinern Sinne bey weitem an die Stärke des Verdrusses der gröbern nicht hin. Noch nie ist jemand durch Mißtöne in eine tödliche Ohnmacht gefallen; wie man durch starke Gerüche der Körper in Konvulsionen hinsinkt.

3) Das

3) Das Gedächtnis kan uns die angenehmen Empfindungen unsers Auges und des Ohrs nach einer Zeit wieder darstellen: aber mit aller Mühe werden wir uns nur nach sehr wenigen Augenblicken die angenehmen Sensationen des Takts, des Geschmacks und des Geruchs kaum zurückrufen können. Es ist wahr, die ursprüngliche Lebhaftigkeit wird auch denen durch die Einbildungskraft erneuerten angenehmen Empfindungen mangeln. Das Bild vom Regenbogen, da ich ihn jezt nicht vor mir sehe, ist nur schwach gegen die Empfindung desselben, und Töne, die ich gestern hörte, und die ich mir heute zurückrufe, vergnügen mich in dem hohen Grade nicht, als da ich ihre gestrige Harmonie empfand. Demohngeachtet bin ich doch im Stande, mir den Regenbogen jezt darzustellen, und daß ich eben dasselbe mit dem gestrigen Koncert nicht thun kan, komt blos davon her, weil es ein Koncert, und nicht ein englischer Tanz war. Selbst Passagen aus Koncerten, und das damit verbundene Vergnügen oder Mißvergnügen lassen sich aufwecken, wenn sie uns entweder sehr heftig gerührt oder sehr beleidigt haben, und dabey nicht zu sehr gedehnt sind. Wer nur einmal das Graunisch-Ramlerische Oratorium vom Tod Jesu hat aufführen gehört, wird nach vielen Wochen das lezte so feyerliche Solo, und die bis zum Ekel wiederholte Tändeleyen des Tonkünstlers über die Worte

überwunden, der Löwe und dem Stam Juda, und das Mißvergnügen, das er ehemals darüber empfand, aufwecken können. Hingegen die unnatürliche Gerüche der gebranten Gewässer, die gestern irgendwo auf meine Geruchsnerven strömten, und den Geschmack meiner gestrigen Abendmahlzeit kan ich mir nicht wieder erneuern, oder ist es nur ein Schatten eines genossenen Vergnügens, oder vielleicht gar vom Mißvergnügen begleitet. Aber die herrlich besetzte Tafel in Absicht auf die Ordnung, in welcher die Speisen aufgesetzt waren, und die ganze niedliche Anordnung der Abendmahlzeit kan ich ziemlich lebhaft zum zweitenmal genießen.

4) Mit Vergnügungen des Auges und des Ohrs kan man sich entweder gar nicht, oder nur äußerst schwer überladen. Darinnen haben die Vergnügen der beiden edlern Sinne einen Vorzug selbst vor dem intellektuellen Vergnügen. In den angenehmen Empfindungen der gröbern Sinne kan man sich eben so gut erschöpfen, als in den intellektuellen. Diese erfordern Anstrengung, und schwächen durch das Studium, das man anwenden muß, um sie zu kosten, und jene erregen Ekel und Ueberdruß, wenn wir sie nur ein Paar Augenblicke zu lange genossen haben. Wer kan lange schmecken, fühlen und riechen, ohne nicht bald, wie Pope sagt, einen aromatischen

schen Tod zu sterben? Auge und Ohr schaft uns hingegen tagelange Vergnügungen ohne Ueberladung.

5) Noch faßt Home einige andere schätzbare Eigenschaften der Vergnügungen des Auges und des Ohrs in folgender Stelle zusammen. Da diese Vergnügungen sanft sind, sagt er, und die Seele mäßig erschüttern: so ist ihr Ton gleich weit von der Heftigkeit der Leidenschaft und der Ohnmacht der Trägheit entfernt, und durch diese gelinde Spannung sind sie vollkommen geschickt, nicht nur die Lebensgeister wieder anzufeuern, wenn sie durch sinliche Wollüste gesunken sind, sondern sie auch zu erquicken und gleichsam herabzustimmen, wenn sie durch eine heftige Bestrebung zu sehr angestrengt und überspant werden. Hierin liegt ein Mittel wider viele Bekümmernisse; und um uns von seinen heilsamen Wirkungen zu überzeugen, wird es zureichend seyn, einen Blick auf folgende Bemerkungen zu werfen. Die sinlichen Ergötzungen haben ihrer Natur nach eine kurze Dauer. Wenn wir ihnen zu lange und bis zum Uebermaaße nachhängen: so verlieren sie ihren Reiz, und erzeugen Sättigung und Ekel. Um uns aus diesem verdrüslichen Zustande zu helfen, kan nichts glücklichers ausgedacht werden, als die erheiternde Ergötzungen der Augen und der Ohren, die unvermerkt, und ohne den Ton der Seele sehr zu verändern, ihren Plaz ein-

einnehmen. Auf der andern Seite wird jede angestrengte Uebung des Verstandes endlich schmerzhaft, indem sie die Seele zu sehr spannet. Die Unterlassung dieser Uebungen erquikt uns nicht sogleich; der Zwischenraum zwischen ihnen und einer gänzlichen Ruhe muß durch eine mäßige Beschäftigung ausgefüllt werden, welche die Lebensgeister allmählig herabläßt. Die sinnlichen Ergötzungen, die wir nur in der Kraft des Körpers genießen können, schicken sich übel hiezu, aber die feinern Ergötzungen der Sinnen, welche die Seele beschäftigen, ohne sie zu erschöpfen, sind vortreflich geschikt, ihren gewöhnlichen Ton sowohl nach einer angestrengten Aufmerksamkeit beym Studiren, und bey Geschäften, als auch nach der Sättigung von sinnlichen Ergötzungen, wieder herzustellen *).

Doch ich komme wieder auf meinen Hauptgegenstand zurück. Uns ist eine genauere Kenntniß der Organen des inneren Sinnes gänzlich versagt. Sowohl die Organen der inneren Gefühle, als auch der inneren Empfindungen müssen in dem Innersten des Gehirns liegen, dessen Oberfläche wir aber kaum kennen. Man frage daher nicht, ob

*) Home am angeführten Ort. Dü Bos bemerkt, daß die Unruhen der Seele durch die Stille nicht gedämpfet werden, wohl aber durch eine sanfte Musik.

ob es nur ein, oder ob es mehrere, und wie viel es Organen gebe, deren Modifikationen innere Gefühle oder innere Empfindungen sind. Derjenige, der vom inneren Sinn redet, redet bey dem jetzigen Maaße unsrer Einsichten eben so richtig, als der innere Sinnen nennet. Immer denke man hier an unsre Kurzsichtigkeit in Absicht auf unsre äußere sinnlichen Werkzeuge. Ich konte nicht bestimmen, ob unsre fünf äußeren Organen wesentlich von einander verschieden seyen. Ich kan viel weniger bestimmen, ob die Organen des inneren Sinnes, wenn es ihrer anders mehrere giebt, schon in ihrem ursprünglichen Bau verschieden sind. Zwar fühle ich, daß das Organ, oder die Organen des inneren Sinnes ganz entgegen gesezter Modifikationen fähig sind, weil einige Veränderungen desselben angenehm, andre unangenehm, und noch andre gleichgültig sind, und eine jede Veränderung derselben wiederum mehrere Arten unter sich hat. Allein finden nicht schon in einem jeden unserer äußeren Sinne mehrere Veränderungen statt? Kurz, wir kennen die Art gar nicht, wie auf diese inneren Organen von innen Impressionen geschehen, deren Erschütterungen wir unsere inneren Gefühle und Empfindungen zu danken haben.

Man pflegt insgemein die Lehre vom inneren Sinn nach vier Gefühlen abzuhandeln. Selbstgefühl, Gefühl des Wahren, des Schönen, des

moralisch Guten. Allein mir schien eine solche Vorstellung sehr unvollständig und verworren. Das leztere, weil man gleichgültige Gefühle und Lust oder Unlust erregende Empfindungen in eine und eben dieselbe Klasse zusammenwirft, und die gegründete Eintheilung der Modifikationen des inneren Sinnes, in innere Gefühle und in innere Empfindungen gänzlich vernachlässiget, die doch schon dadurch zur Erweiterung unsrer Kenntnisse dienet, daß unsre Sprachen für ein Paar verschiedne Modifikationen eigne Wörter haben. Unvollständig und undeutlich, weil es mehrere innere Modifikationen giebt, und weil man nicht weis, wie man zur Annahme derjenigen Modifikationen gelangt, die man gewöhnlich aufzählt.

Ich nehme daher einen andern Weg, und theile gleich zu Anfang alle Modifikationen unsers innern Sinnes mit den neuern Philosophen nach der schon beyläufig angeführten Abtheilung in innere Gefühle, d. h. in Modifikationen der inneren Organen, die mit keinem merklichen Vergnügen und Mißvergnügen verbunden sind, und in innere Empfindungen ein, d. h. in Veränderungen des innern Sinnes, die von merklichen Graden von Lust oder Unlust begleitet werden *).

Was

*) Herr Sulzer hat in einigen seiner Abhandlungen, die in den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, und in seinen vermisch-

Was nehmen wir also für innere Gefühle in uns wahr, die sich nicht von äußeren sinnlichen Impressionen herleiten lassen? Diese Aufzählung hat durch die nach der gegebnen Beschreibung der inneren Gefühle genau abgestekten Gränzen nichts Schwieriges. Man darf nur einen Augenblick auf seine inneren gleichgültigen Zustände Acht geben: so wird man bemerken, daß sie ganz von einander verschieden sind. Eine Art derselben belehret uns vom Daseyn der verschiednen Modifikationen des Innersten unsers Gehirns, die man Gedanken, Vorstellungen, Begriffe nennt, und vom Daseyn der in uns durch äußere Eindrücke erzeugten Empfindungen. Nur das innere Gefühl sagt es uns, daß wir gegenwärtig gewisse Vorstellungen haben, und kein äußerer Sinn macht uns mit ihrer Gegenwart bekannt.

Dieses innere Gefühl der Gegenwart oder des Daseyns unsrer Vorstellungen nennt man seit den Zeiten Leibnizens Apperzeption. Wenn daher entweder unsre äußeren Sinnen von äußeren Gegenständen gerührt werden, oder, wenn wir sonst irgend eine Geistesarbeit vornehmen, so, daß wir

---

mischten philosophischen Schriften stehen, einige vortrefliche Anmerkungen über diese Lehre gemacht, und Herr Meiners die hieher gehörigen Begriffe genauer bestimmt, als irgend ein Philosoph. S. Meiners vermischte philos. Schriften Th. II. Abhandl. 1.

wir uns der Eindrücke und der Ideen bewust sind, daß wir sie haben: so apperzipiren wir, dort die Veränderungen unsrer äußern, hier unsrer inneren Organen. Fast alle Psychologen behaupten, daß wir bey gesundem und wachendem Körper oft Empfindungen haben, und uns mit den Ueberbleibseln ehemaliger Empfindungen, mit den Ideen, durch Veränderung, Zusammensetzung, Allgemeinmachung beschäftigen können, ohne diese Empfindungen, und die Kombinationen und Allgemeinmachungen der Ideen zu apperzipiren.

Die Entscheidung dieser Sache ist ohne Zweifel eine der schwierigsten in der ganzen Seelenlehre, weil sie nicht anders als aus einer überaus schwer zu machenden Beobachtung seiner selbst ausgemacht werden kan. So bald man aber darauf ausgeht, hierüber Beobachtungen an sich selbst anzustellen: so ist kein Zweifel, daß man gewiß allemahl apperzipiren wird. Nur nach gehabten Empfindungen, nur nach geendigter Meditation kan man sich fragen, ob man die gehabten Empfindungen gefühlt, und die da gewesene Vorstellungen anerkannt habe. Da finden aber viele Täuschungen statt. Muß man nicht immer befürchten, daß wir uns bey dem schnellen Strom von Empfindungen und Gedanken in tiefen Geistesarbeiten der Gegenwart der Idee wirklich bewust waren, daß wir aber ihrer Schnelligkeit wegen uns nicht mehr darauf erinnern können?

Indes=

Indessen scheint es doch, daß nach einer bekannten Erfahrung die Frage bejahet werden müsse. Wenn ich mit besonderer Anstrengung meine ganze Aufmerksamkeit auf die anhaltende Behandlung einer wissenschaftlichen Materie hinlenke: so geschiehet es zuweilen, daß ich Gedanken niederschreibe, die mich oft, wenn ich die Arbeit endige, in Zweifel setzen, ob ich sie auch gedacht? Da frage ich mich alsdenn selbst, wie ich darauf verfallen? Und wenn ich meinen Aufsatz mir so gleich von einem andern ablesen ließe: so könte dieser aus meinem eignen Geistesprodukt weglassen, zusetzen, abändern, ohne daß ich die Verfälschung wahrnehmen würde. Es ist daher offenbahr, daß ich die Gegenwart meiner Begriffe in gewissen Zuständen nicht fühle.

Man wird eben dasselbe auch bey den Impressionen der äußeren Gegenstände auf unsre äusseren Sinnen zuweilen wahrnehmen. Oft rühret ein Gegenstand unser Auge lange, und von der langen Impression werden wir uns nur im lezten Augenblick bewust, daß wir die Empfindung von dem Gegenstand haben.

Um so viel weniger läßt sich daran zweifeln, daß wir im Zustand des tiefen Schlafs und der Ohnmacht Vorstellungen haben können, ohne sie zu apperzipiren. Nichts beweiset dieses deutlicher, als jene Fakta, nach welchen Personen gerade mit denselben Ideen wieder erwachten, mit welchen

sie

sie in den Schlaf oder in die Ohnmacht hinsanken. Ich habe dieses vor kurzem an mir bemerkt, wie ich mich einmahl gegen meine Gewohnheit nach dem Mittagsessen dem Schlaf überlassen muste. Ich war angekleidet, und mit der Idee: ob es rathsam sey sich in Kleidern in die Arme des Schlafs zu werfen, schlief ich ein. Nach einer sanften Ruhe von mehr als zwo Stunden wachte ich mit der Vorstellung, eine Nacht angekleidet geschlafen zu haben, auf. Meine Seele hatte sich also die ganze Zeit des Schlafes hindurch mit dieser Vorstellung beschäftiget, und sie bearbeitet, weil ich mit einem ganz falschen Zusatz zur Idee, mit welcher ich einschlief, erwachte, der in der Idee von der Nacht lag. Und doch hatte ich die ganze Zeit hindurch diese Idee gar nicht appercipirt.

Apperception kan also bey dem wirklichen Daseyn der Vorstellungen von der Macht der ungetheilten Betrachtung und der Centnerschweren, aber dabey für das Wachsthum der Stärke unsrer inneren und äußeren Organen höchst zuträglichen Last des traumlosen Schlafes und dem Todesschlummer einer tiefen Ohnmacht gänzlich unterdrükt werden.

Die Philosophen haben Gründe genug, die Apperception vom Bewustseyn unsrer selbst (Conscientia sui ipsius) zu unterscheiden. In diesem Zustand befinden wir uns, wenn wir nicht

blos

blos die in unsern äußeren und inneren Sinnen vorgehende Veränderungen wahrnehmen, nicht blos auf eine uns selbst bewußte Art denken und handeln, sondern noch außer dem deutlich wissen, daß wir es sind, deren äußere und innere Sinnen jezt Veränderungen leiden, daß wir es sind, die da denken und handeln. Allemahl findet sich daher bey diesem Bewustseyn unsrer selbst außer der Apperception das Gefühl, daß es unsre Sinne sind, die da verändert werden, daß es unsre Kräfte sind, die da thätig sind. Diesem Gefühl haben wir die Vorstellung von uns selbst zu danken, die einen sehr großen Einfluß auf alle unsre Urtheile und Handlungen hat *).

Diese Idee von uns selbst ist, wenn wir sie am deutlichsten haben, noch immer sehr unvollständig, weil sie die Idee von einem Individuum ist, das nach allen seinen Verhältnissen durchaus bestimmt ist. Wir müssen bey einer vollständigen Idee von uns selbst alle die Eigenheiten umfassen, die unsre Individualität ausmachen. Aber solche komplete individuelle Begriffe können in der Werkstätte eines menschlichen Verstandes nicht verarbeitet werden. Daher wird diese Idee oft so unvollständig, daß sie fast in eine allgemeine Idee verwandelt wird. Und ein solcher Zustand ist für uns

als.

*) Geschichte des Selbstgefühls. Frankfurth 1772. 8.

alsdenn nichtsweniger als gleichgültig. Sulzer hat einige von den merkwürdigern Zuständen auseinander gesezt, davon der allermerkwürdigste das Nichtbewustseyn seines äußeren Zustandes ist. Man kan empfinden, denken, begehren, verabscheuen, handeln; man kan wissen, daß man es selbst ist, der da denkt, empfindet, wünscht, verabscheuet, handelt, und dabey doch nicht wissen, in was für Verhältnissen man zu den uns umgebenden Gegenständen steht, in was für Lagen man sich eigentlich in der Welt findet, und was für eine Stelle man mit seinem Körper in der Welt annimt. Die allzu unvollständige Idee von uns selbst macht, daß wir oft die uns sonst bekantesten Dinge verkennen, d. h. daß wir zerstreuet sind. Weil wir in der Zerstreuung nicht an unsern Zustand und an unsere Lage denken: so handeln wir, als wenn wir in andern Lagen uns befänden, und von andern Gegenständen umgeben wären. Daher ist Zerstreuung eine Folge vom Verlust der Idee von uns selbst.

Alle Thiere sind weniger zerstreuet als der Mensch, und der rohe Mensch ist es seltner als der Denker, dessen gewöhnliches Geschäfte die Meditation ist *). Im Zustande der Meditation sind die äußern Organen so gut als unempfindlich. Nur

---

*) Meiners vermischte philosoph. Schriften Th. II. S. 16.

Nur das Innerste ist angespant, und die auf eine einzige bestimte Untersuchung hingezogene Aufmerksamkeit drückt das Bewustseyn seiner selbst zu Boden. Man lächelt, und wird traurig, nach der Beschaffenheit seiner innern Veränderungen, und man vergißt darüber seinen äußern Zustand. Der rohe Weltbürger kan weniger ungetheilte Betrachtungen anstellen, und weil kein einziger Gegenstand seine mittelmäßige Aufmerksamkeit ausschließend fesselt: so kan er auch selbst nie vergessen, in was für Situationen er sich befindet. Der Wilde, der in seinem ganzen Leben auf der Jagd am meisten aufmerksam ist, verliert das Bewustseyn seines äußern Zustandes fast gar nicht, und es ist gewis, daß er vor Hunger sterben müste, wenn er auf der Jagd sich in solche Betrachtungen vertiefen solte, wie der Philosoph auf der Studierstube. Er würde vergessen, daß er jagen solle, und nur zu spät die Meditation fahren lassen.

Man weis aus der Erfahrung, daß die Thiere nur denn ganz zerstreuet sind, wenn sie auf eine ihnen ungewöhnliche Art behandelt werden. Der Wolf verhält sich anders, wenn er im freyen Feld einen Jäger erblickt, und wiederum anders, wenn er zur Schau vieler hundert Personen auf einmal aus einem finstern Kerker im Amphitheater hervortreten muß. Im leztern

Fall ist er ungleich mehr zerstreut. Er nimt nicht so feige die Flucht, als wenn er die Jägerhunde hinter sich wahrnimt. Das Reh, das ganz sorgenlos weidet, und wenn es einen Menschen erblickt, flieht, steht wie betäubt stille, wenn es von einer Menge Treiber umzingelt, und mit großem Geschrey fortgetrieben wird. Ich habe selbst Gelegenheit gehabt, diese mindere oder stärkere Zerstreuung an mehrern Thieren zu bemerken. Der einzige Löwe lag im Angesicht mehrerer hundert Zuschauer unbeweglich, und es ist zu vermuthen, daß er auch in seinem Vaterlande den Anblick eines einzigen Menschen eben so starr aushalten wird.

Die Ursache, warum Thiere weniger zerstreut sind als Menschen, ist blos in der größern Empfindlichkeit ihrer sinlichen Werkzeuge zu suchen. Weil die Eindrücke auf ihre Organen so lebhaft sind: so ziehen auch die Gegenstände, von welchen sie diese lebhaften Eindrücke erhalten haben, ihre ganze Aufmerksamkeit auf sich. Sie leben stets außer sich, weil die Gegenstände außer ihnen sie durch die heftigen Erschütterungen der Organen ganz beschäftigen. Der Jäger ist daher gewis in einer größern Zerstreuung, wenn er einen Bären auf sich loskommen sieht, als das Wild bey dem Anblick seines Nachstellers zerstreuet ist; und man würde die Zerstreuung des

erstern

erstern am allerbesten bemerken, wenn man in eben dem Augenblicke Unterredungen mit ihm anstellen könte.

Für den forschenden Geist scheint die Zerstreuung ein ganz unentbehrliches Erforderniß zu seyn, weil es nicht immer in unsrer Gewalt steht, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die unsre angespanten Nerven erschlappen machen, die unsre Aufmerksamkeit theilen, und uns in unsern Betrachtungen stören. Diese Störungen können wir nicht immer nach unsrer Willkühr entfernen, oder uns ihnen gänzlich entziehen. Daher ist es gut, wenn man nicht blos in der Einsamkeit einer ruhigen Studierstube; sondern auch unter dem Geräusch der geschäftigern Mitbürger denken und Betrachtungen anstellen lernt. Das leztere wird man nie glücklich genug ausführen, wofern man sich nicht aus seiner gegenwärtigen Lage, und denen uns umgebenden Gegenständen, die die Aufmerksamkeit auf die innern Veränderungen verscheuchen, hinausdenkt. Jene Gewalt über sich selbst ist nur das Eigenthum sehr weniger Personen, die mitten unter dem Geräusch einer zahlreichen Familie die tiefste Meditation ohne Zerstreuung anzustellen im Stande sind. Ja es ist zweifelhaft, ob es solche Geister der Spekulation gebe, weil alle Menschen von Kindheit auf in die Winkel gewiesen werden, wenn sie

lektionen erlernen, oder andere Exercitien der jugendlichen Kräfte anstellen sollen. Diese Gewohnheit klebt einem bis in das mänliche Alter an. Auf der Universität hat man die große Bequemlichkeit, seine Kräfte in der Einsamkeit, und nicht in unruhigen Stuben wühlender Kinder anzustrengen. Bey dem Studierenden wohnen die Musen mit ihrer ganzen feyerlichen Stille, und es steht in seiner Gewalt, seine Wohnung einer jeden Person unzugänglich zu machen, die ihn in der ungetheilten Uebung seiner Geisteskräfte unterbrechen könte. Nach dem Schluß der akademischen Jahre sondern sich Bücher und Musen von den Werkstätten des Hauswesens wieder ab, und so hat man fast im ganzen Leben nie Gelegenheit, sich jene Gewalt über sich selbst durch Uebung zu Wege zu bringen.

Der entgegengesezte Zustand, in welchem weder die äußern noch innern Sinnen erschüttert werden, oder wenn sie auch erschüttert werden, der Mensch doch nicht weis, daß es seine Sinnen sind, die diese Veränderungen leiden, heißt die Beraubung des Bewustseyns unsrer selbst. Das Selbstbewustseyn aber ist von einer doppelten Art, die aus der größern oder mindern Vollständigkeit des Gefühls entstehen. Das eine wenige vollständige Gefühl, das in dem Selbstbewustseyn enthalten ist, sagt uns weiter nichts, als daß

wir

wir gegenwärtig da sind. Wir fühlen zuweilen bey den Erschütterungen unsrer äußern und innern Sinnen, bey der Anstrengung irgend einer Seelenkraft, bey unsern Wünschen und Verabscheuungen, bey unsrer Thätigkeit weiter nichts, als daß gegenwärtig unsre sinlichen Werkzeuge erschüttert werden, daß wir jezt denken, wünschen, verabscheuen, handeln, kurz daß wir jezt existiren. Man nent diese Art des Selbstbewustseyns das Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns.

Descartes gründete dieses Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns auf die Uebung der sogenanten höhern Denkkräfte der Seele, auf Erinnerung, Abziehung, Allgemeinmachung, Veränderung und Verbindung der Begriffe. Ich denke, so schlos er, folglich bin ich. Wenn man noch die kleine Einschränkung hinzusezt: ich bin mir bewust, daß ich denke; so ist sein Schluß allerdings richtig. Seelenveränderungen mit Bewustseyn, daß sie da sind, erzeugen durchgehends ein Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns. Allein nicht blos Erinnerung, Verbindung und Abziehung allgemeiner Begriffe gewähren uns diese Art von Gefühl. Wir fühlen unser Daseyn auch bey einer jeden Empfindung, die uns durch unsre äußern sinlichen Werkzeuge zugeführt werden. Eine jede nicht zu leise, aber auch nicht zu heftige Erschütterung unsrer äußern Sinnen, die

wir gewahr nehmen, gestattet uns das zuweilen so süße Gefühl, daß wir jezt da sind. Und so sind auch alle unsre Wünsche und Verabscheuungen, und alle Thätigkeiten nach diesen Wünschen und Verabscheuungen stets mit einem gewissen Gefühl unsrer Existenz vergesellschaftet. Wenigstens läßt es sich von solchen sinlichen wahrgenommenen äußern Empfindungen, und einer solchen Anstrengung der innern Seelenkräfte, die mit Vergnügen oder mit Schmerz verbunden sind, mit unwidersprechlicher Gewißheit behaupten, daß das Gefühl unsrer Existenz beständig mit ihnen verbunden sey.

Es giebt mehrere Fälle, in welchen wir bey bemerkbaren Sensationen und bey Vorstellungen, von denen wir uns klar bewust sind, daß wir sie haben, doch des Gefühls unsers Daseyns gänzlich beraubt seyn können. Bey dem Anblick erhabner, ehrwürdiger Gebäude oder eines Tempels, wird man in ein solches Nachdenken versenkt, daß man sein Daseyn gar nicht mehr fühlt. Die Betrachtung einer anziehenden, nie gesehenen Statue, eines großen Mannes, eines ernsthaften Schauspiels; die Anhörung einer Andachterweckenden Musik veranlassen in uns oft solche auf einen einzigen Gegenstand koncentrirte Betrachtungen, daß wir uns nicht mehr fühlen. Eben so ziehen uns auch einige Meditationen so sehr

von

von uns selbst und unserm innern Gefühl ab, daß wir unsrer völlig vergessen. Nichts beweiset diese Behauptung besser, als die Minen und Geberden eines Meditirenden, um welcher willen ihn jederman, der ihn zum erstenmal beobachtete, ohne davon benachrichtiget zu seyn, daß es der gewöhnliche Zustand der Meditation mit sich bringe, für einen Narren halten müste.

Da unsre Seele sich bey tiefsinnigen Spekulationen gleichsam aus dem Körper hinaus begiebt, und ihre Aufmersamkeit von sich selbst und allen andern Dingen außer ihr, die nicht die Gegenstände ihrer Meditation sind, abwenden, und auf einen einzigen Gegenstand anheften muß: so kan sie im gewöhnlichen Zustand der Betrachtung diesen Gegenstand noch immer von sich selbst unterscheiden, und ihn als außer sich befindlich betrachten, weil sich eben durch diesen Charakter, Meditation und der Zustand der Empfindung, von einander unterscheiden. Allein man hat Erfahrungen, daß bey fortgesezten tiefsinnigen Spekulationen das Bewustseyn unsrer selbst so sehr verdrängt werden könne, daß man den Gegenstand der Meditation nicht mehr als außer sich befindlich anzusehen, und die uns ganz erfüllende Idee desselben nicht mehr von sich selbst zu unterscheiden im Stande ist. Ein solcher Zustand ist unstreitig der allertraurigste, in welchen ein Gelehrter durch

Geistesarbeiten gerathen kan, weil es der Zustand der mit der Meditation verschwisterten Narheit ist. Tissot giebt uns von diesem kläglichen Schicksal einiger Gelehrten Nachricht, die durch fortgesezte Anstrengung im Denken endlich in diese unglückliche Vergessenheit ihrer selbst verfielen, und dadurch verrückt wurden *). Der eine bildete sich ein, daß er von Butter sey, und vermied mit großer Behutsamkeit das Feuer, aus Furcht zu schmelzen; der andre hielt sich für eine Laterne, und ein dritter glaubte ein Gerstenkorn zu seyn, und ersuchte seine Begleiter, aus Besorgniß verschlungen zu werden, die Hüner vor ihm weg zu jagen. Diese Unglücklichen hatten vermuthlich das Abstrahiren von sich selbst, und von ihrem Zustande so weit getrieben, daß endlich auch sogar die lezte glimmende Idee des Bewustseyns ihrer selbst in gänzliche Dunkelheit erlosch, und daher kam es denn, daß sie den lezten Gegenstand, der ihre Vorstellungskraft gerade in diesem entscheidenden Augenblick beschäftigte, da das Bewustseyn ihrer selbst verschied, für sich selbst ansahen. Der eine hatte in diesem Augenblicke des Absterbens seiner Vernunft gerade die Idee von der Butter; der andere von einer Laterne, der dritte von einem Gerstenkorn gegenwärtig gehabt,

*) De la santé des Gens des Lettres pag. 38. Mehrere Beyspiele findet man bey *Muratori* della forza della fantasia umana.

habt, und ein jeder von ihnen schob nun den Gegenstand dieser seiner lezten Vorstellung der Idee von sich selbst unter, und sahe forthin überall nur Beziehungen auf diesen Gegenstand, wo er Beziehungen auf sich selbst zu sehen, wähnte *).

Hieraus folgt, daß das Gefühl unsers Daseyns nicht in dem Grad zu- oder abnimt, in welchem die Anstrengung unsrer Seelenkräfte, und der Grad der Erschütterung unsrer sinlichen Organen zu- oder abnimt; weil wir bey mittelmäßigen Erschütterungen der Sinnen, und bey leisern Anspannungen der Seelenorganen unser Daseyn lebhafter fühlen können, als wenn die Anstrengung derselben auf das höchste getrieben ist. Richtig ist es auf der andern Seite, daß die Lebhaftigkeit des Gefühls unsers Daseyns sich nach der Lebhaftigkeit des Vergnügens und Schmerzens richtet, und mit dieser ab- und zunimt. In einem gleichgültigen Zustande, wie der Zustand der Meditation gewöhnlich ist, fühlen wir uns nur sehr selten. Im Körper geht nichts vor, was uns die Idee von uns selbst und unserm Daseyn erwecken könnte. Alles ist da vollkommen ruhig und stille. Das Vergnügen, das aus der Me-

*) So urtheilt Herr Campe über dieses Phänomen, dessen eigner Worte ich mich hier bedient habe. M. s. die Empfindungs- und Erkentnißkraft der menschlichen Seele, S. 15. 16.

Meditation zu entspringen scheint, entspringt nie aus dem Nachdenken und aus den Geistesarbeiten selbst. Wenn wir Begriffe aufklären, verwickelte Entschlüsse entwickeln; so entzükt uns nie eine angenehme Empfindung. Allein gleich auf das Nachdenken kan Vergnügen folgen, so bald die Seele nur auf sich selbst zurücksieht. Dann freuet sie sich erst, daß es ihr gelungen, in eine schwere Materie tief einzudringen, und in dunkeln Gegenden hell zu sehen. Dann fühlen wir auch unser Daseyn; denn angenehme und unangenehme Empfindungen sind stets mit dem Gefühl unsers Daseyns vergesellschaftet.

So wohl Vergnügen als Mißvergnügen läßt uns deswegen unser Daseyn beständig fühlen, weil wir es sind, die Lust und Unlust angreift. Schmerzhafte und ergötzende Empfindungen des Körpers so wohl als der Seele, machen uns ungleich mehr auf uns selbst aufmerksam, als die gleichgültigen Eindrücke und Modifikationen unsrer Kräfte. Wenn wir die leztern zuweilen gar nicht zu uns rechnen: so sind jene zu mächtig, als daß sie nicht unser Gefühl anfallen, und uns gleichsam in uns selbst zurükschlagen sollten. Schmerz zieht die Brust zusammen; das Vergnügen erweitert sie. Die Cirkulation des Bluts wird stärker oder schwächer, als im Zustande gleichgültiger Eindrücke. Wir nehmen unsern Zustand deutlicher wahr.

Nur verrükte Narren sind im wachenden Zustande des Körpers bey Eindrücken von Vergnügen und Schmerz gleichsam gelähmt. Die Freuden der Tafel, der Gesellschaft, der Musik, alle körperlichen Vergnügungen, die die empfindsamen Theile anschlagen solten, sind für das Nervensystem des beständig weinenden Narren nicht scharf und spitzig genug, und der stets lachende Narr schwärmt bey denen für andere Personen äußerst schmerzhaften Eindrücken stets in Freuden herum. Beyde fühlen ihr Daseyn gerade da nicht, wo es andere fühlen; oder sie fühlen es wenigstens bey Freuden und Leiden nicht lebhafter, als in ihrem gewöhnlichen Zustande, wenn sie gleich ihr Daseyn immer fühlen.

Sollen aber Lust und Unlust uns unser Daseyn lebhafter fühlen machen, als die gleichgültigen Eindrücke und Veränderungen unsrer Organen: so dürfen beyde Empfindungen nicht in einem zu hohen Grad heftig seyn. So wie entzückende Freude und konvulsivischer Schmerz uns unsre äußern offenen Organen zudrükt, daß sie gegen alle Eindrücke unempfindlich werden: so rauben sie uns auch das Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns, durch die Unempfindlichkeit, in welche sie unsre Nerven durch ihre Lebhaftigkeit versetzen. Diese Wirkung überspanter angenehmer und unangenehmer Empfindungen kanten al-

le diejenigen Personen, die ihre Sorgen in Wein ersäuften, da sie sich zuerst ein körperliches Vergnügen, den Genuß des Herzerfreuenden Weins verschaften, dadurch ihre Leiden in Freuden umschmelzten, und endlich durch das Uebermaß im Genuß in eine gänzliche Gefühllosigkeit zurückfielen. Da nun die Ohnmacht die Wirkung eines zu großen Schmerzens oder Vergnügens, oder einer zu großen Erschöpfung der Kräfte ist: so wird das Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns auch in der Ohnmacht erstikt *).

Die oben **) über die Zustände, in welchen die äußern Organen gegen äußere Eindrücke unempfindlich sind, mitgetheilte Anmerkungen lassen sich alle in der Lehre vom Bewustseyn unsers gegenwärtigen Daseyns anwenden. In allen jenen Fällen, da unsre äußern Sinne nicht empfin-

*) Nach einer gemeinen Redensart scheint es, als wenn auch bey einer gemäßigten Wollust dieser Zustand eintreten könne. Man sagt oft: Ich fühlte mich die ganze Zeit über, die ich in der Gesellschaft dieser Person zubrachte, nicht. Man wurde auf die angenehmste Weise verändert; aber man knüpfte keine Veränderungen an sein Daseyn. So komt es, daß man nicht weis, wie einem die Zeit vergeht, und die Zeit scheint einem gerade alsdenn lang, wenn man mit Fleiß die Veränderungen an sein Daseyn zu knüpfen sucht.

**) Versuch I.

pfinden, wenn überdas keine einzige von unsern Seelenkräften geübt wird, und wenn wir gar nicht thätig sind, geht das Gefühl unsers Daseyns verlohren. Aber alle diese Zustände müssen sich beysammen finden, wenn das Gefühl unserer Existenz aufhören sol. Wir dürfen weder mit Bewustseyn empfinden, noch mit Anstrengung denken, noch begehren und verabscheuen, noch handeln, wenn wir uns nicht mehr fühlen sollen. Wenn wir also mit ofnen Augen, die uns aber eine tiefe Meditation so gut als verschließt, die Gegenstände nicht vor uns sehen, dabey aber in unsern Gedanken uns über das Sichtbare emporschwingen, und dieses Leben der innern bey dem Tod der äußern Organen genießen, und es mit Bewustseyn genießen: so können wir das Gefühl unsers Daseyns noch immer lebhaft genug haben.

Im strengsten Verstande giebt es gar keinen Zustand des Menschen, in welchem diese zur Beraubung des Bewustseyns unsrer selbst nöthigen Erforderniße beysammen seyn solten, weil selbst im tiefen Schlaf unsre äußern Sinne zwar ruhen, aber die Denkkraft unaufhörlich fortwirkt, ohne daß wir ihre Wirkungen gewahr nehmen. Es giebt aber einen Zustand, den man mit diesem für gleichgültig ansehen kan; einen Zustand, in welchem wir die Veränderungen unsrer äußern, und die Thätigkeit unsrer innern nie ganz ruhen-

den

den Sinnen nicht gewahr nehmen, in welchem folglich die gänzliche Beraubung des Bewustseyns unsers Daseyns eintrit. Dieses geschieht im tiefen Schlaf. Im tiefen Schlaf leiden zwar unsre Sinnen, und unsre Seelenorganen sind thätig; aber auf eine uns ganz unbemerkbare Art. So bald aber unsre äußern und innern Sinnen ihr angewiesenes Geschäfte auszusetzen scheinen, und keine Aeußerung einer Seelenkraft zum Bewustseyn kömt: so bald gerathen wir in die gänzliche süße Vergessenheit unsers Daseyns.

Dank sey der gütigen Natur, die uns durch den Schlaf dieses Bewustseyn raubt, und uns von uns selbst abzieht. Ohne eine gänzliche Erschöpfung könte das Gefühl unsers Daseyns nicht unaufhörlich da seyn. Wolten wir unser Daseyn beständig fühlen; so musten unsre Sinnen und Kräfte in unaufhörlicher Wirksamkeit seyn. Wir musten ihre Thätigkeit immer fühlen. Aber dieses alles konte ohne frühe Abnutzung und Erschöpfung der Kräfte nicht erhalten werden. Kein empfindendes und denkendes Wesen könte zur Erreichung seiner Zwecke fortdauern, wenn seine empfindenden Theile stets beschäftiget, seine Organen stets angespant, und seine Kräfte in einer ununterbrochenen Wirksamkeit erhalten würden. Wir ermüden bey einer mäßigen Arbeit unsers Körpers und unsrer Seele so sehr, daß wir uns um

Mittel zur Ersetzung unsrer Kräfte umsehen müssen. Nahrhafte Speisen und Getränke frischen unsre müden Lebensgeister ein wenig an. Aber Speisen und Getränke würden bey weitem nicht zureichen, stets gespannten Triebfedern und Kräften den durch Arbeit verursachten Abgang in einem zureichenden Maaße zu vergüten. Daher sorgte die Natur dafür, daß auf einen Zustand der Wirksamkeit ein Zustand der Ruhe folgen muste: und weil diese Absicht so wichtig war: so überlies sie es nicht der Willkühr der Menschen, ob er stets wachen, oder auch schlafen will. Er muß schlafen, und wenn er seine Kräfte auch während seines Wachens nicht anstrengt: so verlieren sich doch schon blos durch sein Wachen einige Theile derselben, um deren Ergänzung Willen er sich nach Ruhe sehnt.

Durch eine andre Art von inneren Gefühlen nehmen wir die verschiedne Eigenschaften unsrer Vorstellungen wahr. Man hat in unsrer Sprache noch keinen Nahmen zur Bezeichnung dieses Gefühls, wahrscheinlich aus der Ursache, weil man es gewöhnlich zum Gefühl des Daseyns unsrer Begriffe zieht. Allein man muß dieses Gefühl nothwendig zu einer eignen Klasse machen, zumahl da es sich in mehrere Zweige theilt. Unsre Kenntnisse vom bloßen Daseyn eines Dinges sind noch lange nicht die Kenntnisse von seinen Beschaffenheiten, und jemehr der Gelehrte von den leztern auffinden

kan,

kan, desto mehr wird seine Wissenschaft brauchbar. Wie spornt nicht der Mangel unsrer Einsichten in die Beschaffenheiten der Dinge, deren Daseyn man erkannt hat, die Köpfe in allen Theilen der Gelehrsamkeit zu Untersuchungen und Beobachtungen an, um die verborgenen Eigenschaften der Dinge zu entdecken? Um den Aetna besser kennen zu lernen, als man ihn kante, lies sich Plinius von der Gefahr, unter den tödlichen Auswürfen des Berges vergraben zu werden, nicht abschrecken. Richmann wurde über seinen Untersuchungen über die elektrische Materie ein Märtyrer, deren die Geschichte der Physik mehrere kennt.

Mit Recht müssen daher diejenige von unsern Gefühlen, die uns mit der Eigenschaft der Begriffe, die wir haben, bekannt machen, eine eigne Klasse von innern Gefühlen ausmachen. Man kan es das Gefühl der Beschaffenheit unsrer Vorstellungen nennen. Eine Benennung, die auch bedeutend genug ist. So mannigfaltig nun die Beschaffenheiten und die Eigenschaften unsrer Begriffe sind: so mannigfaltig sind die Zweige dieses innern Gefühls. Unter unsern Begriffen giebt es nach einer gegründeten Eintheilung der Schule einen gedoppelten Unterschied, in Rüksicht auf eine gedoppelte Beschaffenheit derselben.

Unsre

Unsre Begriffe sind nemlich entweder einfache oder zusammengesezte, und die zusammengesezte entweder partikuläre, oder allgemeine. Diesen Unterschied unter unsern Ideen nennt man ihren wesentlichen Unterschied, (Differentia materialis) weil die Merkmahle ganz unveränderlich sind, in welchen diese verschiedne Arten von Ideen von einander abweichen. Siehet man auf diejenige Beschaffenheit der Ideen, die man ihre Klarheit und Dunkelheit zu nennen pflegt: so heißt das auf ihren formellen, oder blos zufälligen Unterschied sehen, weil die Begriffe klar und dunkel werden können, ohne daß sie aufhören die Begriffe zu seyn, die sie vorher waren.

Nach diesem gedoppelten Unterschied der Begriffe sind auch die Gefühle, die uns ihn kennen lehren, als ein gedoppelter Zweig des Gefühls der Beschaffenheit unsrer Vorstellungen anzusehen. Der eine entdeckt uns den materiellen, und der zweyte den formellen Unterschied unsrer Begriffe.

Nichts in der ganzen Welt, als der erste von diesen Zweigen des innern Gefühls, kan uns lehren, ob unsre Ideen einfach oder zusammengesezt sind. Nur alsdenn erst könten wir ohne das innere Gefühl die wesentlichen Unterschiede unter unsern Ideen entdecken, wenn zur Erzeugung einfacher und zusammengesezter Ideen in jenem Fall ganz einfache, und in diesem zusammengesezte Gegenstände erfodert würden. Aber so wenig zur

Hervorbringung einfacher Sensationen und Empfindungen ganz einfache Gegenstände erforderlich sind, weil diese von unsern Sinnen gar nicht empfunden werden können: eben so wenig sind alle Reste einfacher Empfindungen und Sensationen, oder die einfachen Ideen, Ideen von ganz einfachen Gegenständen. Gegenstände dürfen, um einfache Sensationen und Empfindungen in uns hervorzubringen, nicht einmal aus ganz gleichartigen Theilen bestehen. Sie können heterogene Theile haben, wenn unsre Sinnen nur nichts Mannigfaltiges und Gemischtes an ihnen wahrnehmen.

Ohne diesen Zweig des innern Gefühls würden wir auch den wichtigen Unterschied unter zusammengesezten und blos associirten Ideen gar nichts bemerken können. Associirt sind ein Paar Begriffe, wenn eines nie in der Seele da ist, ohne den andern zugleich mit aufzuwecken. Darinnen sind associirte Begriffe von zusammengesezten unterschieden, daß wir die mehreren einfachen Ideen, die eine zusammengesezte ausmachen, als Theile einer einzigen ganzen Idee uns denken, da wir hingegen die associirten Ideen nicht als Bestandtheile einer einzigen zusammengesezten Idee, sondern als mehrere für sich bestehende Ganze ansehen. Von diesem allem unterrichtet uns einzig unser inneres Gefühl *).

Mehr

*) Man sehe Hißmanns Abhandlung vom Unterschied

Mehr sind wir unstreitig vom Gefühl unabhängig, wenn wir darüber urtheilen wollen, ob ein Begrif ein allgemeiner, oder ein partikulärer Begrif ist. Dieses können wir schon a priori, ohne uns auf das Gefühl zu berufen, fast allemal ganz sicher bestimmen, weil wir sichrer vom Gefühl fast ganz unabhängige Merkmahle haben, wodurch sich partikuläre von allgemeinen Begriffen unterscheiden. Hier sind ein Paar davon. Die partikulären Begriffe rühren blos von einzelnen Gegenständen und deren Eigenschaften her. Diese könten wir haben, wenn auch nur der einzelne Gegenstand einzig und gar keiner mehr von seiner Art vorhanden wäre. Allgemeine Begriffe setzen hingegen immer mehrere Gegenstände voraus, aus deren abgezogenen Aehnlichkeiten sie bestehen. Nun aber läßt sich ohne das innere Gefühl blos durch das Gefühl der äußern Sinne erkennen, ob ein Begrif von einem einzelnen Gegenstand in uns erzeugt worden, oder von mehreren ähnlichen. Ferner, die partikulären Begriffe enthalten vorzüglich diejenigen Eigenschaften, die den Gegenstand von andern derselben Art unterscheiden. Gerade das Gegentheil thun die allgemeinen Begrif-

schied unter associirten und unter zusammengesetzten Begriffen; bey dessen Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen 1776.

se, indem sie in sich alle gemeinschaftliche Eigenschaften der Individuen einer Art versamlen.

Auf der andern Seite kan uns den formellen Unterschied unsrer Begriffe nichts kennen lehren, als unser inneres Gefühl. Dieses innere Bewustseyn ist der einzige Probierstein, vermittelst dessen wir klare Vorstellungen von dunkeln zu unterscheiden im Stande sind. Und so wie die Grade der Klarheit und der Dunkelheit unendlich sind: so können auch diese alle nicht anders, als durch das innere Bewustseyn uns bekannt werden.

Keines unter allen Gefühlen, die zu dieser zwoten Klasse gehören, ist in der Philosophie bekannter geworden, als das Gefühl des Wahren, das man zu unsern Zeiten sehr richtig aus der Philosophie verdrängen will. Man hat, wie mich deucht, bey der Entscheidung dieses Streits über ein inneres Gefühl, und dessen Daseyn und Nichtdaseyn, festern Fuß, als bey irgend einem Streit über innere Gefühle, die insgemein sehr schwer beyzulegen sind. So sehr man es den dogmatischen Partheyen von jeher zur Last legte, daß sie in ihrer Behauptung unerträglich stolz seyn, nach welcher sie das, was sie bewiesen zu haben glaubten, für lauter unwidersprechliche Wahrheiten verkauften: so sehr, und noch viel mehr kan man einen Empiriker eines unbiegsamen Stolzes beschuldigen, wenn er die Wahrheit zu fühlen von sich rühmen will. Diejenigen, die zuerst von einem

nem Gefühl des Wahren sprachen, fehlten gewis nicht darinnen, daß sie sich etwa eingebildet haben solten, etwas zu fühlen, was sie nicht fühlten. Sie fühlten recht, und fühlten gerade das, was noch immer ein jeder fühlen muß, der nur im geringsten auf sich aufmerksam ist.

Allein, daß sie das, was sie fühlten, sogleich zu Gefühlen des Wahren erhoben, flos entweder aus dogmatischem Stolz, oder war es die Folge einer sehr nachtheiligen Unachtsamkeit in Absicht auf die Sprache. Das erstere scheint mir deswegen wahrscheinlicher, weil es noch bis diese Stunde eine Familienkrankheit aller Dogmatiker ist, ganz entscheidend von Wahrheit und Irrthum zu sprechen, und diejenigen Sätze, die sie behaupten, für ewige, unumstösliche an sich wahre Sätze auszugeben. Was man nemlich fühlte, und was ich und ein jeder andrer noch immer fühlt, ist blos dieses, daß man gewissen Sätzen Beyfall oder nicht Beyfall giebt, oder den Beyfall und Nichtbeyfall zurückhält, sie für wahr, oder für falsch, oder weder für wahr noch für falsch, sondern für zweifelhaft hält.

Aber ist dieses ein Gefühl des Wahren, ein Vermögen, Wahrheit und Irrthum unmittelbar ohne weitere Ideenassociation und Raisonnement wahrzunehmen? Nur dann könte man von einem solchen Gefühl reden, wenn alles dasjenige, was wir für wahr, oder für falsch, oder für zweifelhaft hal-

halten, wirklich wahr, falsch, zweifelhaft wäre. Unser Glauben an gewisse Sätze ist aber bey weitem kein Beweis ihrer Wahrheit, und unsre Nichtaufnahme andrer Sätze kein Beweis ihrer Falschheit. Wäre dieses: so müsten tausend Sätze, denen ein jeder ehedem Beyfall gegeben, und die er jezt für falsch hält, noch immer wahr seyn, und die Sätze, die ein Zeitalter oder eine ganze Nation glaubte, und die unser Zeitalter für Chimären hält, müsten demohngeachtet wahr seyn. Umgekehrt müsten diejenigen Sätze, die man in seiner Jugend, oder die eine ganze Vorwelt für falsch hielt, und denen man in einem folgenden Zeitraum seines Lebens, oder denen die heutige ganze Welt mit fester Ueberzeugung Beyfall giebt, noch immer falsch seyn. Eben dieselbigen Sätze würden also zu gewissen Zeiten wahr, und zu andern wieder falsch seyn, wenn das innere Gefühl des Beyfalls, des Nichtbeyfalls, und des Zweifels ein Beweis der Wahrheit, der Falschheit und der Zweifelhaftigkeit der Sätze wäre. Eben deswegen hat man auch hinlänglichen Grund, ein erdichtetes Gefühl des Wahren aus dem Capitel vom inneren Sinn auszustreichen, und dafür das Gefühl des Beyfalls einzurücken, über welches sich ungleich mehr Brauchbares sagen läßt, als über das eingebildete Gefühl des Wahren.

Eine von den bisherigen Gefühlen des Daseyns und der Beschaffenheit unsrer Begriffe, oder

unsrer inneren Modifikationen, ganz verschiedne Art von Gefühlen sind diejenigen Gefühle, vermittelst welcher wir nicht die Modifikationen unsrer Seelenkräfte, sondern die Seele selbst und ihre Kräfte in uns entdecken. Nur dieser Theil unsers innern Sinns belehret uns von dem Daseyn eines Theils in uns, der da denkt, und will. Hätten wir diese Gefühle nicht: so könten wir schlechterdings nicht wissen, daß wir eine Seele haben. Aus diesem Gefühl hat man zu gleicher Zeit ausmachen wollen, was die Seele in uns sey, und das mit Recht. Aber man fühlte ganz unrecht. Man lies die Erfahrungen, die am Tage lagen, aus den Augen; und man baute fast die ganze Seelenlehre auf ein unrichtiges Gefühl. Daß wir ohne diesen Theil des innern Sinnes gar nicht wissen können, daß wir eine Seele haben, lehrt das Beyspiel solcher Personen, denen er wirklich fehlt. Fast alle ungelehrte Personen, die in ihrem Leben wenig oder gar nicht gedacht, wissen gar nicht, daß in ihnen eine Denkkraft wohnt, deren Gewahrnehmungen, nachdem sie mit Lust oder mit Unlust vergesellschaftet sind, die Aeußerungen des Willens erwecken; oder wenn sie es wissen: so haben sie es dem Unterricht ihres Pfarrers zu verdanken, der das Daseyn seiner Seele zuweilen eben so wenig fühlt, als die Menschengestalten, zu deren Seelensorge er bestellt worden.

Aber wir fühlen nicht blos, daß wir ein Vermögen zu denken besitzen. Die mehreren in einer Kraft zu denken eingewickelte Fähigkeiten, die aus der Fähigkeit der mancherley Anspannungen und Anstrengungen der Organen des Gehirns bestehen, und die man gewöhnlich Seelenkräfte nennt, nehmen wir durch eben dasselbe innere Gefühl wahr, so bald wir nur die mehreren Denkarten bey uns wahrnehmen. Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft könten im ganzen menschlichen Geschlecht vorhanden seyn, und kein Menschenkind würde sie auf irgend einem andern Weg in sich entdekt haben, als durch das innere Gefühl. Wenn es daher wahrscheinlich wäre, daß die Gottheit uns das Gefühl einiger unsrer Seelenkräfte aus besondern Absichten versagt hätte: so könten sich die Seelenkräfte wirklich in uns finden, ohne daß wir es wüsten, daß sie da seyn. So wenig sich seichte und blödsinnige Menschen einen Begrif von Scharfsinn und Tiefsinn machen, so wenig sie wissen können, daß es so was giebt, was man Scharfsinn und Tiefsinn nennt, weil sie nie ein Gefühl von diesen herrlichen Geschenken gehabt: eben so wenig würde das ganze menschliche Geschlecht von allen denen Kräften wissen, die die Gottheit in dasselbe gelegt, wenn sie ihm die Gefühle derselben nicht mit verliehen hätte. Der Fall, den ich hier setze, ist nicht ganz unmöglich, ob er gleich in eben dem Grad un-

unwahrscheinlich wird, in welchem es wahrscheinlich ist, daß die Gottheit, da wir wenigstens keine Absicht dazu sehen, es nicht wird gethan haben.

Indessen leuchtet doch die Schwäche im Schluß, vom Mangel des Gefühls gewisser Seelenkräfte auf ihre gänzliche Abwesenheit in den Geschöpfen, aus dieser Bemerkung deutlich in die Augen. Eine Lücke im inneren Gefühl der Kräfte sezte nicht nothwendig eine Lücke oder einen gänzlichen Mangel der Kräfte selbst voraus. Wenn also die Seelen der Thiere gleich gegenwärtig kein Gefühl von Verstand und Vernunft hätten: so würde doch nicht folgen, daß sie diese Kräfte gar nicht besitzen. Nur die wenigsten Menschen fühlen die Gegenwart ihrer Begriffe und die Eigenschaften derselben in Absicht auf ihre Einfachheit, und Zusammengeseztheit, Allgemeinheit und Partikularität, Klarheit und Dunkelheit; und doch sind die Begriffe wirklich in ihrer Seele, und sie sind gewis entweder einfach oder zusammengesezt, entweder partikulär oder allgemein, und in einem gewissen bestimten Grade von Klarheit und Dunkelheit in ihrer Seele vorhanden.

Um so viel richtiger ist der entgegengesezte Schluß von der Wirklichkeit gewisser innerer Gefühle von gewissen Seelenkräften auf diese Seelenkräfte selbst. Denn die inneren Gefühle sind ganz unveränderlich wahr. Wir fühlen nie etwas, als was wir wirklich fühlen. Menschen, die durch

Krankheit eine oder die andre von ihren Seelenkräften eingebüßt, fühlen daher diese ihre mangelnde Seelenkräfte nicht mehr, und es ist zweifelhaft, ob sie den Abgang derselben fühlen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß sie ihn nicht fühlen, sondern, daß sie es blos schließen, daß eine und die andre Seelenkraft bey ihnen abgestorben sey. Alle Gelehrte, die ein hohes Alter erreichen, verlieren im Alter ihr Gedächtniß entweder ganz, oder zum Theil. Vielleicht würden sie gar nicht wissen, daß sie ehedem im Besitz dieser schäzbaren Seelenkraft waren, wenn sie es nicht aus ihrem ganzen Betragen schließen solten.

Ueberhaupt ist es zu bekant, daß alle unsre Kräfte in einem beständigen Fluß, in einem unaufhörlichen Uebergang von Abnahme zur Zunahme, von Verbesserung zur Verschlimmerung, und umgekehrt, von Schwäche zur Stärke sich befinden. Nach der Abänderung der Vorzüge und der Vortreflichkeit unsrer Kräfte müssen sich die Gefühle derselben von Zeit zu Zeit ändern. Immer habe ich mich wundern müssen, wie dieser Fluß der Gefühle unsrer Seelenkräfte nicht mehr Einfluß auf unser handelndes Leben hat, als er wirklich hat. Es scheint unbegreiflich, wie Newton und Leibniz jene verdrießlichen Augenblicke so ruhig ausgehalten, in welchen sie sich wegen des Mangels des Gefühls ihrer Kräfte fast nichts werth zu seyn schienen. Diese Augenblicke der

gänz=

gänzlichen Unthätigkeit ihrer Kräfte mit jenen glüklichen Stunden, in denen sie, wie Wesen höherer Art, schnell und gründlich dachten, verglichen, hätten nothwendig auch die grösten Männer ganz niederschlagen müssen, wenn sie nicht die häufige Erfahrung gemacht, daß auch hierinnen, wie in allen Vorfällen des Lebens, auf trübe Augenblicke helle Tage folgen müsten.

Schon hieraus läßt sich eine gemeine Erscheinung erklären, daß sehr viele Menschen ein ungleich größeres Zutrauen zur Stärke ihrer Geisteskräfte haben, als sie wirklich Kräfte besitzen. Ich rede hier von Menschen, die wirklich zuweilen ihre Kräfte geübt haben, und doch in einem solchen Wahn stehen. Denn bey Personen, die nie ihre Kräfte geprüft, nie die mindesten Schwierigkeiten erfahren haben, die mit Arbeiten unsrer Denkkraft verbunden sind, ist es bloße Praleren, wenn sie Stärke des Geistes von sich rühmen. Aber bey Personen, die ihre Kräfte wirklich versucht haben, kan diese heimliche Ueberredung des Besitzes einer Vortreflichkeit der Seelenvermögen, die sie in dem hohen Grad doch nicht besitzen, daher rühren, daß sie immer, oder doch die mehreste Zeit gerade in den glüklichen Stunden des Genies ihre Geistesarbeiten vornahmen, und dagegen die unfruchtbaren Zeitpunkte für den Geist entweder durchschliefen, oder mit leichten Beschäftigungen des Spiels und der Gesellschaft zubrachten, und daher

gar

gar nichts Arges davon hatten, daß sie auch schwach seyn.

Was von einzelnen Menschen, und dem Gefühl ihrer Seelenkräfte zu verschiednen Zeiten gilt, gilt auch vom Gefühl mehrerer Menschen. Ganze Nationen können sich bereden aufgeklärter zu seyn, als ihre Nachbaren, und in dieser Perswasion auf andre Völker des Erdbodens mit Verachtung herabsehen. Auf dem ganzen Erdboden giebt es vielleicht keine Nation, die in diesem Stück ungerechter, und unverträglicher wäre, als die Sinesische, die den Europäern höchstens ein Auge zugestehen, ihren Nachbarn das ganze Gesicht absprechen, sich selbst aber ein Paar vollkommene Augen in den Kopf setzen will.

Eben diejenigen physischen Ursachen, die die Seelenkräfte in demselbigen Menschen bald heruntersetzen, bald wieder erhöhen, müssen auch auf die Kräfte mehrerer Menschen einen ähnlichen Einfluß haben, wenn auch übrigens die Natur alle Menschen mit denselben Kräften und in demselben Grad von Vollkommenheit ausgerüstet hätte. Allein die Natur hat nicht ein Paar der kleinsten Dinge sich völlig gleich und ähnlich gebildet: Solte sie dem Gehirn einer so zusammengesezten Maschine in allen Menschen dieselbe Organisation gegeben haben?

So wenig daher arme Personen ein Gefühl vom Reichthum haben: so wenig kan der seichte

Den-

Denker ein Gefühl von Bayle's Scharfsinn, oder von Newtons Tiefsinn haben. Dem wilden Huronen gehen dagegen auch alle Gefühle des mittelmäßigen Kopfes ganz ab. Man kan, wenn man will, die Vergleichung des Gefühls, das Arme an zeitlichem Vermögen vom Reichthum, und das Gefühl, das Arme an Verstand von Seelenkräften haben, noch weiter fortsetzen. Jene haben zwar kein Gefühl des Reichthums; allein sie fühlen doch, daß ihnen einige Bequemlichkeiten des Begüterten abgehen. Diese fühlen keine Seelenkräfte, allein so viel fühlen sie, daß doch die Gelehrten wirklich etwas mehr besitzen müssen, als sie selbst besitzen.

Wenn Menschen zu ihren Gefühlen gar keine Urtheile der Selbstliebe beymischen: so können sie immer aus der Stärke des Gefühls ihrer Seelenkräfte auf die Stärke der Kräfte selbst, in welcher sie sie besitzen, einen sichern Schluß machen. Weil aber eine außerordentliche Größe und Stärke des Geistes dazu erfordert wird, gegen die nie schweigende Stimme der Selbstliebe taub zu seyn: so sind auch die grösten Philosophen allemal in Gefahr, hintergangen zu werden, so bald sie sich auf das Gefühl der Stärke der Vorzüge ihres Geistes berufen. Auch die grösten Männer sind von einer gewissen Eitelkeit nie ganz frey, von welcher sie in keinen Schriften einleuch-

ternde und fühlbarere Beweise geben, als in ihren Streitschriften. Man würde ungerecht seyn, wenn man Wolfen manche wichtige Vorzüge, die er vor andern Philosophen und Mathematikern besaß, absprechen wolte. Allein sein Gefühl dieser Vorzüge schien sich, so bald er in gelehrte Streitigkeiten verwickelt wurde, zu verdoppeln, und wenn einer blos aus seinen Streitschriften seinen ganzen Charakter abziehen wolte: so würde in seinem Bilde ein Zusammenfluß von beleidigendem Stolz, und von einer unerträglichen Eitelkeit, als zween sehr bemerkbare Züge, hervorstechen. Er wagte es so gar, Schriften herauszugeben, wie er es mit seinen Streitigkeiten halten wolle. Wenn er nun sprach: so geschahe es in Orakelsprüchen mit einer gewissen Mine der Untrüglichkeit. Da gab er sich für einen Erleuchter des ganzen Erdbodens, für einen Zerstreuer der Nebel und der Finsterniß der Unwissenheit aus, die die ganze Welt bedekte. Aber Wolf ist nicht der einzige Gelehrte, der diese Schwachheit hatte. Die ganze Geschichte der Philosophen ist von Beyspielen voll. Gassendi allein, der in seinem Zeitalter und auch im unsrigen bey weitem nicht so geschäzt und benuzt wird, als er es verdiente, macht unter den Philosophen des vorigen Jahrhunderts eine Ausnahme. Er blieb bescheiden im Dogmatisiren, sanftmüthig in der Behandlung seiner Gegner, und

liebenswürdig in Prüfung und Widerlegung ihrer Meinungen, selbst da ihm Descartes, dem er weit überlegen war, die bittersten Vorwürfe machte, und ihm den Namen eines Philosophen abzusprechen sich erkühnte; selbst da unter dem Geräusch und Geschrey der Cartesianer seine Talente und Gelehrsamkeit ganz verkant wurden. Immer arbeitete er, wie die Natur, im Stillen, unbemerkt, aber wohlthätig wie sie.

Wenn denkende Personen reine Gefühle von der Vortreflichkeit oder der Schwäche ihrer Seelenkräfte haben; wenn sie alle beygemischte Urtheile ihrer Eigenliebe gehörig absondern, und wenn sie offenherzig genug diese unvermischten Gefühle, die sie von der Stärke ihrer Seelenkräfte haben, dem Publikum vorlegen wolten: so könte sich das Publikum sicherer auf das eigne Geständniß derselben von ihrem Werth oder Unwerth verlassen, als auf die Urtheile, die man auf die der Welt vorgelegten Proben ihres Genies gründet. Denn diese Produkte können gerade in den unglüklichen oder wenig glüklichen Stunden geliefert worden seyn, da ihre Stärke schwach, und ihr Feuer verloschen war. Man thut ihnen daher im Grunde etwas Unrecht, wenn man aus solchen mißrathenen Versuchen ihr ganzes Vermögen beurtheilt. Aber weil die Gelehrten wenig Ehrlichkeit und viel Eitelkeit in Absicht

sicht auf dieses eigne Bekentniß nach den fast allgemeinen Bemerkungen der Geschichte an den Tag zu legen pflegten: so trauet das Publikum gar keinem mehr, sondern es urtheilt von dem, was es in Händen hat, wenn gleich einigen wenigen ehrlichen Gelehrten Unrecht damit geschehen solte.

Man kan diese jezt beschriebne Art von Gefühlen, durch welche wir das Daseyn und die Verschiedenheit unsrer Seelenkräfte entdecken, am allerschiklichsten das Selbstgefühl nennen. Dieser Ausdruk ist schon längst in die Psychologie aufgenommen worden; allein er hat noch immer eine sehr schwankende Bedeutung. Einige Psychologen fassen fast alle Modifikationen unsers innern Sinnes unter dem Selbstgefühl zusammen: andere nehmen das Gefühl des Daseyns unsrer Seelenkräfte, und der Begriffe, und derselben Verschiedenheit dazu. Weil aber die leztern im Grunde zweyerley Arten von Gefühlen sind: so braucht man auch zweyerley Namen, und für das Gefühl der Seele und ihrer Kräfte möchte sich der Name des Selbstgefühls am besten schicken.

Keines unter allen innern Gefühlen ist in gewisser Rücksicht wichtiger, als das Gefühl unsers Ichs, oder der Personalität, das von allen bisherigen Gefühlen sehr verschieden ist. Dieses

ses Gefühl findet sich nur dann bey uns, wenn wir nicht blos fühlen, daß wir jezt sind, sondern auch, daß wir ehedem in den vorigen Zeitpunkten unsers Lebens existirten. Um fühlen zu können, daß wir ehedem waren, müssen wir nothwendig unsre gegenwärtigen Empfindungen, Vorstellungen, Wünsche, Verabscheuungen und Handlungen gegen die Empfindungen, Vorstellungen, Wünsche, Verabscheuungen, die wir ehedem gehabt, und gegen die Handlungen, die wir ehedem ausgeübt haben, halten. Aus dieser Zusammenhaltung jetziger Empfindungen, Vorstellungen, Wünsche, Verabscheuungen und Handlungen mit ehemals gehabten Empfindungen, Vorstellungen, Wünschen, Verabscheuungen und Handlungen müssen wir uns überzeugen, daß wir auch ehedem empfunden, gedacht, begehrt, verabscheuet und gehandelt haben, daß wir folglich schon ehedem da gewesen sind. Ohne Association gegenwärtiger Empfindungen, Vorstellungen, Wünsche, Verabscheuungen und Handlungen mit dem, was wir ehedem empfunden, gedacht, gewünscht, verabscheuet und gehandelt haben, findet kein Gefühl der Personalität statt.

Eben darinnen liegt zugleich der Unterschied des Gefühls der Persönlichkeit vom Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns. Jenes kan kein Mensch ohne Gedächtniß haben, da das leztere

gar keine Verbindung jetziger mit ehemaligen Veränderungen der äußern und innern Organen, keine Erinnerung voraussezt. Personen, die durch Krankheit und andere Zufälle ihr Gedächtnis einbüßen, haben daher auch kein Gefühl der Personalität, weil wir, um zu fühlen, daß wir auch ehemals waren, uns erinnern müssen, daß wir auch ehemals empfunden, gedacht und gehandelt haben.

Nach der Volkommenheit und der Güte des Gedächtnisses richtet sich die Lebhaftigkeit des Gefühls der Personalität. Im werdenden Menschen, ohngefähr bis in das achte Jahr, sind alle Organen, und so auch das Gehirn sehr weich und zart. Die Eindrücke können sich in eine so flüssige Masse nicht dauerhaft genug einpflanzen. Mit zunehmenden Jahren werden die Organen fester und beweglicher. Beyde Eigenschaften dienen dazu, daß sie nicht einen jeden Eindruck, wenn er auch nur wenig lebhaft ist, aus sich sogleich hinausfließen lassen. Im Alter werden durch die Abnahme der Feuchtigkeiten die Organen zu trocken, zu steif, zu hart, als daß sie gelindere Impressionen annehmen solten. Hieraus läßt sich die Lebhaftigkeit des Gefühls der Personalität nach allen Perioden des menschlichen Lebens bey einzelnen Personen berechnen. Kinder und Greise können ungleich schwächer fühlen, daß sie

waren, als das Mansalter, weil jene, so wie die betagten Personen, ungleich weniger Gedächtnisimpressionen dauerhaft aufbewahren.

Menschen von gesunden Organen haben allemal das Gefühl der Personalität, so oft sie das Gefühl ihres gegenwärtigen Daseyns haben. Keine Empfindung, kein Gedanke komt ganz abgerissen in unsre äußern und innern Organen hinein. Wir haben nie eine Vorstellung, die sich gar mit keiner einzigen verknüpfen solte, weil die Gehirnfibern, die durch die Vorstellungen gerührt, und in denen sie aufbewahrt werden, auf das genaueste mit einander verknüpfet sind. Es kan nicht ein einzelnes Organ, oder eine einzelne Fiber bewegt oder angeschlagen werden, ohne daß die benachbarten, mit denen sie physisch verbunden sind, zugleich mit bewegt würden. Durch diese Bewegung der physisch verbundenen Organen werden die Jdeen, die wir in das Gedächtniß niedergelegt haben, aufgewekt, und mit dieser neu hinzukommenden Jdee verbunden. So bald wir aber die lebendig gemachten Modifikationen unsrer Organen mit den neuen, gegenwärtigen Veränderungen derselben mit Bewustseyn wahrnehmen: so ist alles da, was zum Gefühl der Personalität erfordert wird. Denn Person oder Jch sind weiter nichts, als diejenigen Organen in uns, die neue Eindrücke, Vorstellungen

und Handlungen mit den ehemaligen, die diesen neuen ihre Auferstehung zu verdanken haben, vergleichen, und sich dadurch ihrer vormaligen Existenz bewust sind. Daher sind wir auch nicht dieselben Personen, die wir vorher waren; so bald unsre jetzige Art zu empfinden, zu denken, zu begehren und zu handeln sehr merklich von unsrer vorigen Art zu empfinden, zu denken, zu begehren und zu handeln verschieden ist.

In dieser Bedeutung ist das Gefühl der Personalität der andere Zweig vom Bewustseyn unsrer selbst. Allein nicht alle Philosophen bestimmen dieses Gefühl unsers Ichs auf diese Art. Es giebt noch vornehmlich eine gedoppelte Bedeutung, in welcher man vom Gefühl der Persönlichkeit redet. In der einen Bedeutung verwechselt man das Gefühl der Personalität mit dem Gefühl der Identität, mit dem Gefühl, daß wir, die wir jezt auf die Schaubühne hervortreten, nicht nur mehrere Rollen schon ehedem gespielt, sondern daß wir gerade auch dieselbigen sind, die wir ehedem mehrere Rollen spielten. Allein wir können gar nicht fühlen, daß wir, die wir jezt sind, noch gerade dieselbige Personen seyn, die wir ehedem waren. Ein solches Gefühl ist physisch unmöglich, und wer es zu haben glaubt, wird getäuscht. Gefühl der Einerleyheit ist hauptsächlich aus dem Grunde unmöglich,

weil unsre Seele das unwandelbare und unveränderliche Wesen nicht ist, wofür man es in den heutigen gangbaren psychologischen Systemen zu halten pflegt. So bald aber diese Voraussetzung durch die Erfahrung umgestoßen ist: so kan die Seele schlechterdings kein Gefühl der Identität haben.

An allen unsern Seelenkräften nehmen wir eben die großen Veränderungen wahr, denen unsre körperlichen Theile alle Augenblicke unterworfen sind. So wie die Glieder unsers Körpers nicht ein Paar Augenblicke dieselbigen sind, sondern alte Theile unaufhörlich verfliegen, und neue hinzukommen: so sind auch unsre Seelenorganen in einem beständigen Fluß. Wir behalten nicht ein Paar Augenblicke unsre Seelenkräfte in demselbigen Grade von Vollkommenheit. Diese ihre Wandelbarkeit bemerkten schon die allerältesten griechischen Philosophen, und es ist zu verwundern, wie die neuern auf den sonderbaren Einfall haben kommen, oder so lange und so allgemein dabey haben verharren können. Nur nach und nach kommen Kräfte im jungen Menschen zum Vorschein, die sich immer mehr und mehr entwickeln. Im mänlichen Alter kommen Kräfte zum Vorschein, von denen man in den Jünglingsjahren fast gar keine Spur entdekt hatte. Endlich im Alter verlieren sie sich gewöhnlich eben so sehr, wie sie sich allmählig gesamlet hatten.

Da also die Werkzeuge, vermittelst welcher wir empfinden, denken und handeln, nicht ein Paar Augenblicke dieselbigen bleiben; da es physisch unmöglich ist, daß auch nur zwo unmittelbar auf einander folgende Empfindungen, Vorstellungen und Handlungen mit ein Paar vorhergehenden Empfindungen, Vorstellungen und Handlungen genau dieselbigen wären: so muß nothwendig mit dem Fluß dieser Organen das Gefühl der Einerleyheit schwinden.

Es ist um so mehr zu verwundern, daß Locke und andere Philosophen ein solches offenbar gegen alle Erfahrung und Schlüsse streitendes Gefühl dem Menschen haben andichten können, da man nach der ungereimten Eintheilung der Seelenkräfte in die höhern und niedern, das Gedächtniß, die Erinnerung, und die Phantasie zu den leztern zu zählen pflegte, von denen man lehrte, daß sie im Gehirn wohnten, so wie man die höhern in ein einfaches Wesen übertrug. Nun aber solte doch ein jeder Philosoph, der von einem Gefühl der Identität oder der Personalität sprach, bedenken, daß das Gehirn, und mit ihm alle niedern Seelenkräfte, und vornehmlich das Gedächtniß, den allergrösten Veränderungen unterworfen seyn müssen, die das Gefühl der Einerleyheit so gleich aufhoben.

Wenn

Wenn es gewiß ist, daß kein Gefühl der Einerleyheit im Menschen anzutreffen sey: so ist es auf der andern Seite eben so gewiß, daß ihm das Gefühl der Einheit seiner Person gar nicht abgesprochen werden kan. Wir fühlen die Einheit (nicht die Einerleyheit oder Einfachheit) unsrer Person immer, wenn wir während eines gewissen Zeitraums unsers Lebens uns gewisser Empfindungen, Vorstellungen und Handlungen bewust sind, und dabey uns bewust sind, daß wir die Eindrücke empfunden, die Vorstellungen gehabt, und die Handlungen ausgeübt haben. Alles, dessen wir uns nicht mehr erinnern, daß wir es gelitten oder gethan, rechnen wir nicht mehr zu unsrer Person, und können dafür weder belohnt noch bestraft werden. Demzufolge können Einheit und Veränderlichkeit unsrer empfindenden und denkenden Werkzeuge immer beysammen seyn: aber Einerleyheit und Wandelbarkeit heben sich auf.

Auch ein andrer Mensch ist immer eine Person. Auch ein andrer kan die Einheit seiner Person eben so fühlen, als ich die Einheit der meinigen fühle, weil er sich in den vorigen Zeitraum seines Lebens zurükwerfen, und sich ehemaliger Empfindungen, Begriffe und Handlungen erinnern, und sie mit den gegenwärtigen verbinden kan. Unter diesen Umständen können wir

uns kräftig genug überzeugen, daß wir ohngefähr von unserm vierten Jahre an, aus welchem wir uns auf eine dunkle Art einige unsrer damaligen Empfindungen und Handlungen zurükrufen können, noch immer dieselbigen Personen sind. Um so viel schwerer muß es auf der andern Seite seyn, einem andern die Einheit seiner Person zu beweisen, der mit dem Beweis, daß wir die Einheit unsrer Person fühlen, nicht zufrieden ist. In diesem Falle bleibt nichts mehr übrig, als daß man den andern aus seiner Art zu empfinden, zu denken und zu handeln, den ziemlich unzuverlässigen Schluß ziehen läßt, daß man ohngefähr eine Person mit derjenigen sey, wovon die Rede ist. Kein Wunder, daß sich nach der Geschichte mehrere Betrüger diesen unzuverlässigen Beweis, mit dem man zufrieden seyn muß, zu Nuz gemacht, und sich für Personen ausgegeben haben, die sie nicht waren *). Vielleicht würde man die Einheit andrer Menschen besser beurtheilen, wenn man blos auf die äußere Bildung derselben acht haben solte, weil Menschen in Absicht auf ihre äußere Gestalt sich oft unähnlicher sind, als in ihrer Art zu empfinden, zu denken und zu handeln. Allein es ist doch auch kein zulängliches Kri-

*) Man vergleiche *De Rocoles* Imposteurs insignes, à Amst. 1696.

Kriterium, weil die Larven von ein Paar Personen doch zuweilen sehr ähnlich gebildet sind. Am besten ist es, wenn man beyde Merkmale bey dieser Beurtheilung mit einander verbinden kan.

Bonnet hat über das Gefühl der Personalität einige vortrefliche Anmerkungen gemacht, die einen jeden seiner Leser gewinnen müssen *). Er wirft die anziehende Frage auf: Wie sieht es um das Gefühl der Personalität dererjenigen Geschöpfe aus, die, ehe sie sterben, mehrere Verwandlungen durchgehen, und nach einer jeden Verwandlung in einer neuen Gestalt erscheinen? Es ist bekant, daß gewisse Thierarten zuerst unter der Gestalt eines Wurms erscheinen, dann verwandeln sie sich in eine Puppe, an welcher man fast gar keine unterschiedene Theile wahrnimt; endlich wird aus der Puppe ein Schmetterling, der die Luft durch den Flug theilt, da dieses Geschöpf erst in seiner ersten Gestalt auf der Erde kroch. Nicht blos die äußerliche Gestalt des Schmetterlings ändert ab; sondern er bekömt auch ganz neue Organen, deren er bey seiner ersten Schöpfung beraubt war. Als Wurm sehnt er sich nach andern Gegenständen, und sucht andre Nahrungsmittel. Als Puppe scheint er

*) Essai Analythique Chap. XXIV, vornehmlich von §. 714 - 735.

tod, und keine Nahrung zu bedürfen. Als Schmetterling frißt er keine Blätter mehr, die als Wurm seine gewöhnliche Speise waren, sondern er saugt die süßesten Säfte aus den Blüthen *). Wie verhält es sich mit der Person dieses umgeschaffenen Wurms? Vorausgesezt, daß diese Thierarten Gedächtniß und Erinnerung haben: so fühlt sich der Schmetterling bey seiner lezten Verwandlung vor der großen Verwandlung im Tode, noch immer als dieselbige Person, wenn er bey seinen Veränderungen in den entwickelten Schmetterlingsorganen sich die Veränderungen im Zustande der Raupe und der Puppe zurük zu rufen, im Stande ist.

Die Möglichkeit dieses Zurükrufes hat Bonnet gezeigt, und die Anwendung, die er auf den Menschen macht, ist eben so ergötzend, als sie witzig und dabey gründlich ist. Man wird die erhabnen, trostreichen Gedanken des vortreflichen Verfassers (vornehmlich von §. 726-735) allemal mit dem Vergnügen lesen, das sie zuerst in unsre Seele gossen, indem sie uns allemal Aufrichtung und Heiterkeit einflößen, wenn wir über einen Zustand nachdenken, in welchen wir über lang oder kurz ganz gewis versezt werden. Was ist unser

---

*) *Bonnet* Contemplation de la Nature, *Part. IX. Chap.* 5 - 15.

unser Tod anders, als eine Art der Verwandlung unsers Raupenstandes, über welchen der Dichter uns die lehrreiche Ermahnung giebt:

Mach' deinen Raupenstand, und einen Tropfen Zeit,
Den nicht zu deinem Zwek; die nicht zur Ewigkeit.

Wir behalten das Gefühl unsers Ichs auch im Zustande der Puppe, und bringen es dereinst, wenn die Stimme des Allmächtigen uns aus dem Grabe ruft, in den verklärten Zustand des Körpers hinüber, so bald wir nur über das Grab weg, Gedächtniß und Erinnerung dessen, was wir hier als Wurm auf diesem Erdhügel empfunden und gethan haben, behalten. Freylich scheint Gedächtniß und Erinnerung im Tode schwinden zu müssen, weil die Organen, in denen die Gedächtnißimpressionen liegen, im Tode aufgelöset, so wie sie durch Krankheiten zuweilen gänzlich gelähmt werden. Mir indessen ist Gott und die Vernunft Bürge dafür, daß die Allmacht meinen Staub, so wie die Bestandtheile meines Gedächtnisses dereinst wieder samlen, und so zusammenfügen wird, daß ich das Gefühl meiner Persönlichkeit wieder erhalten werde, das ich vielleicht bis auf jenen merkwürdigen Zeitpunkt nicht werde erhalten können. Und eben diese Hand der

Allmacht wird, um mich belohnen zu können, und um mir die Freuden der Ewigkeit als Belohnungen um so viel schmakhafter zu machen, diesem zerfallenen Staub die Erinnerung aller meiner guten Thaten, für die ich belohnt werden soll, (wenn der unwürdige Sterbliche anders von Belohnungen reden darf,) und die ich in diesem Leben schon gröstentheils vergessen habe, eindrücken.

Mehrere Philosophen nehmen das Gefühl der Personalität in einem von den bisher angegebnen Bedeutungen ganz verschiednen Sinn. Sie nennen es, das der Zeit nach ungetrennte Gefühl mehrerer in demselben Augenblick entweder in den äußern, oder in den inneren Organen des Gehirns vorgehenden Veränderungen. Person, in dieser Bedeutung ist daher das Etwas, das diese gleichzeitigen Veränderungen der inneren und der äußeren sinnlichen Werkzeuge mit Bewustseyn wahrnimt. Alle unsre äußern Sinnen könne nemlich in derselbigen Zeit durch die Eindrücke mehrerer Gegenstände erschüttert, und mehrere innere Gehirnfibern zu gleicher Zeit bewegt werden. Diese Philosophen nehmen an, daß außer den äußeren und inneren sinlichen Organen im Menschen, deren Erschütterungen, Empfindungen und Vorstellungen sind, noch ein Wesen in uns sey, das diese Erschütterungen anschauet, in sich vereinigt, und als in sich existirend fühlt. Dieses Wesen,

das

das im Gehirn wohnt, und wie eine Spinne alle Bewegungen ihres Gewebes wahrnimt, nannte man Seele, und man sah sie hauptsächlich als ein ganz einfaches Wesen an, weil das innere Gefühl mehrerer gleichzeitiger Veränderungen unsrer Organen ein untheilbares, unzertrenliches, ein Gefühl sey. Man hat also die Einfachheit des Bewustseyns für den Hauptbeweis des Wesens, das sich bewust ist, angesehen, und noch gestehen die besten Vertheidiger der Lehre von der Einfachheit der Seele, daß mit dem Ruin dieses Beweises zugleich die ganze Lehre über einen Haufen fallen müsse.

Allein auf die Frage: ob wir dieses unzertrenliche Gefühl wirklich haben? antwortet ein scharfsinniger Schriftsteller so. „Meinen Erfahrungen nach hat man das, was in uns vorgeht, wenn wir mehrere gleichzeitige Eindrücke und Vorstellungen in demselben Moment wahrnehmen, nicht genug beobachtet, und aus unrichtigen Beobachtungen unbegreifliche, oder doch sehr schwer zu fassende Säze gezogen. Bey einer Menge sinlicher Eindrücke, die wir durch den einen, oder mehrere unsrer äußern Sinnen erhalten, sind wir uns offenbar bewust, daß sie nicht in denselbigen empfindlichen Theilen entstehen, oder ihren Siz haben. Wo aber diese gleichzeitigen, an mehreren Seiten unsers Nervensystems erregte Impressionen sich endigen; ob sie in einer, oder meh-

mehreren Fibern, oder nur in einem unzertrennbaren Theilchen einer Fiber zusammenlaufen, darüber sagt mir wenigstens mein inneres Gefühl ganz und gar nichts.

„Eben so wenig fühlen wir bey mehreren gleichzeitigen Vorstellungen, die nicht durch gegenwärtig in unsere Sinnen wirkende Gegenstände erregt werden, den Siz, oder die Beschaffenheit des in uns wahrnehmenden Wesens. Wir können an mehrere abwesende Gegenstände zu gleicher Zeit denken, ohne durch die angestrengteste Aufmerksamkeit, oder innere Beobachtung zu erfahren, in welcher, oder welchen Gegenden wir denken, durch welchen, oder welche Theile wir uns entfernte Objekte vorstellen. Ich fühle wenigstens niemahls, daß das, was in mir mehrere klare Begriffe zu gleicher Zeit hat, an einem unveränderlichen Ort wohne, und eine einfache unzusammengesezte Substanz sey.

„Das klare Gefühl, oder Bewustseyn mehrerer zu gleicher Zeit in uns entstehender Bewegungen ist auch niemals eins, sondern nur gleichzeitig: nicht unzertrent dem Ort, sondern der Zeit nach. Wir fühlen, daß diese mehrere Bewegungen nicht in mehreren ganz von einander getrennten Wesen, sondern in einer, zu einem (nicht einfachen) Ganzen verbundnen Substanz vorgehen.

„Ich sehe auch nicht, warum man die gleichzeitige Wahrnehmung mehrerer Veränderungen eher in einer einfachen, als in mehreren zusammengesezten Theilen einer verbundenen Substanz begreiflich findet. Wir wissen es durch die Erfahrung, daß die Nerven unsrer äußeren Sinnen mehrere Impressionen zu gleicher Zeit erhalten können. Man kan daher als wahrscheinlich vermuthen, daß die ihnen ähnliche Organen des Gehirns, in denen die Reste sinlicher Eindrücke aufbewahret werden, durch ihre gleichzeitige Bewegungen mehrere Vorstellungen in demselbigen Augenblick hervorbringen können. Allein, wie in einem durchaus einfachen Wesen mehr, als eine klare Perzeption zur selbigen Zeit seyn, oder mehrere, ohne sich einander zu zerstören, statt finden können, das läßt sich kaum denken: für meine Kräfte ist der Gedanke wenigstens zu kühn (*).“

Die zwote Modifikation des inneren Sinnes ist die innere Empfindung. Dem richtigen Sprachgebrauch zufolge rechnet man auch die angenehmen und unangenehmen Eindrücke, die wir durch die beyden edleren äußeren Sinnen erhalten, zu den inneren Empfindungen, und man hat zum Unterschied derselben von den angenehmen und unangenehmen Erschütterungen der gröberen Sinnen für

(*) Meiners vermischte philos. Schriften, Th. II. S. 24.

für beyde Arten eigne Benennungen. Die Franzosen nennen jene erstern *sentiments*, und die Erschütterungen der gröberen Sinnen, wenn sie mit Lust oder Unlust verbunden sind, *sensations*. In unsrer Sprache kan man die ersteren am besten angenehme und unangenehme Empfindungen, und die leztern angenehme und unangenehme Sensationen nennen. Auch die Gegenstände, die auf die edleren, und die Gegenstände, die auf die gröberen Sinnen angenehm oder unangenehm wirken, haben ihre eigne Bezeichnungen. Objekte, die auf die drey gröberen Sinnen auf eine schmeichelhafte Art wirken, heißen angenehme; und diejenigen, die auf Auge und Ohr angenehme Eindrücke machen, heißen schöne Gegenstände.

Schwer ist es hier auch nur auf eine erträgliche Art vollständig zu seyn, ohne daß man zu gleicher Zeit in die Aesthetik Ausfälle thun müste. Meine Abhandlung soll sich blos auf eine vollständige Anzeige der verschiednen Quellen unsrer angenehmen und unangenehmen Empfindungen einschränken, die man in der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften nur selten mit Fleiß aufzuzählen pflegt.

Die erste Art angenehmer Empfindungen wird uns durch die sinlich schönen Gegenstände zugeführt. Die Untersuchung über das Wesen der Schönheit ist eine Lieblingsbeschäftigung der Philosophen unsers Jahrhunderts gewesen. Nimt man

man aber alles zusammen, was sie durch diese Untersuchungen über die innere Natur der Schönheit zu Stande gebracht: so ist es etwas sehr Unbeträchtliches. Man hat das Schöne in bestimmte Definitionen fassen wollen, und man bedachte nicht, daß die Empfindung des Schönen gar keiner Definition fähig sey, weil sie eine ganz einfache Empfindung ist, die sich nicht mit Worten beschreiben läßt. So wenig man einem andern die Eigenheiten gewisser Gouts und Gerüche anders begreiflich machen kan, als durch Vorlegung der Gegenstände selbst: eben so wenig ist ein allgemeiner Begrif von der Schönheit möglich. Das, was sich schon aus der Natur der Sache abnehmen läßt, haben auch die fruchtlosen Versuche der Philosophen deutlich gelehret, die über das Wesen der Schönheit, und über den Grund, warum schöne Gegenstände schön sind, ganz entgegengesezte Meinungen fällen.

Die allergewöhnlichste Definition von der Schönheit, bey welcher sich die meisten Philosophen beruhigen, ist diese, daß die harmonische Verbindung der Mannigfaltigkeit und der Einförmigkeit die Schönheit ausmache. Allein ein jeder, dem es um deutliche Begriffe zu thun ist, wird sich mit so unbestimmten Ausdrücken schwerlich abweisen lassen, die noch dazu so dunkel sind, daß sie in

den Köpfen weniger Licht zurüklassen, als der simple Ausdruck: Schönheit. Kein Philosoph hat es gewagt, Mannigfaltigkeit und Einförmigkeit auf bestimmte Begriffe zurückzuführen, wahrscheinlich, weil sie einsahen, daß beyde sich eben so sehr entgegen gesezt sind, und einander aufheben, wie Licht und Finsterniß. Und doch soll Vielheit und Einheit, Mannigfaltigkeit und Einförmigkeit, in demselben Gegenstand auf eine harmonische Weise vereinigt, die Schönheit ausmachen. Und wenn man denn fragt; welche Gegenstände sind schöner? Wächst die Schönheit mit der Mannigfaltigkeit oder mit der Einheit: so liegen die Behauptungen mehrerer ästhetischer Partheyen aufs neue im Streit. Und kennt man nicht Gegenstände, die ganz einförmig, und andre die ganz mannigfaltig sind, und doch schön genannt werden? Und wer weis es nicht, daß Mannigfaltigkeit und Einförmigkeit, daß eine verschworne Räuberbande, die mit einfacher List ihr schändliches verwickeltes Vorhaben ausführt, nicht schön genannt werden kan?

Pouilly und Dû Bos scheinen eher etwas Bestimtes zu sagen, wenn sie diejenigen Gegenstände schön nennen, die unsre Sinnen und Kräfte auf eine mäßige Art anstrengen. Ihr Raisonnement, wodurch sie diesen Gedanken unterstüzen,

ist

ist vorzüglich geschikt, den Beyfall der Leser zu gewinnen. Mäßige Anstrengung, sagen diese große Kenner des Schönen, ist uns deswegen allemal angenehm, weil sie uns ein Gefühl unsrer Kräfte verschaft, das mit Vergnügen vergesellschaftet ist. Der Mensch ist ein thätiges, wirksames Wesen, und so oft ihn ein Gegenstand mäßig beschäftigt: so gefällt er ihm, weil er dabey sein Vermögen fühlen kan. — Allein schon deswegen wird diese Definition sehr verdächtig, weil man bey der Empfindung eines schönen Gegenstandes gar nie darauf gedacht hat, was in dieser Erklärung gelehret wird. Es komt hinzu, daß Helvetius den Grundsatz, auf welchen die Definition gebauet ist, daß der Mensch ein thätiges Wesen sey, sehr zweifelhaft zu machen gesucht hat, indem er behauptet, daß der Mensch mehr zum Müssiggang als zur Wirksamkeit geneigt sey. Und wenn auch der angenommene Grundsatz unwidersprechlich wahr sey: so giebt es doch manche überspannte Beschäftigung unsrer Organen und Kräfte, die man auch schön, und manche mäßige Empfindungen und Anstrengungen seiner Kräfte, die man nicht schön nennet.

Proben genug von den fruchtlosen Bemühungen der Philosophen, das innere Wesen der Schönheit zu erforschen! Wenn man bey der bloßen

ßen Erfahrung stehen bleibt: so sieht man offenbar, daß nicht alles, was angenehm ist, schön genannt werden kan. Aber schwer ist es, das Erforderniß aufzufinden, das zur angenehmen Empfindung hinzukommen muß, um die Empfindung des Schönen hervorzubringen, oder, welches einerley ist, die Modifikation anzugeben, die zur angenehmen Empfindung hinzukommen muß, um die Empfindung des Schönen zu erwecken. Diese Schwierigkeiten wird man leichter überwinden, wenn man einmal darüber einig ist, daß es keine absolute Schönheit an sich gebe. Die Schönheit ist nichts Inhärirendes in den Gegenständen. Sie ist blos etwas relatives zu den Organen, mit denen wir die Welt, und die schönen Gegenstände wahrnehmen, und richtet sich nach der Association der Ideen. Daher können andre Geschöpfe mit andern Organen diejenigen Gegenstände häßlich finden, die uns als Schönheiten Vergnügen verschaffen.

Da also bey der Schönheit alles auf unsre Organen, und auf die Art, wie wir empfinden und associiren, ankömmt: so ist es ganz vergeblich, das Wesen der Schönheit mühsam aufsuchen zu wollen. Man muß sich begnügen, wenn man die verschiednen Arten schöner Gegenstände, oder, welches einerley ist, wenn man die Organen, vermit-

mittelst welcher wir schöne Gegenstände wahrnehmen, aufzuzählen im Stand ist. Gewiß ist die außerordentliche Mannigfaltigkeit der schönen Gegenstände, und die Verschiedenheit der Organen, durch welche wir die Schönheit wahrnehmen, ein Haupthinderniß, warum wir den allgemeinen Grund, warum schöne Gegenstände schön sind, nicht angeben können.

Die allerphilosophischsten Aesthetiker kennen vornemlich vier Arten von schönen Gegenständen, die durch eben so viele verschiedne Organen perzipirt und genossen werden. Die erste Klasse schöner Gegenstände macht das sinnlich Schöne aus, das wir einzig durch unsre beyden edleren Sinnen empfinden. Man hat dem Auge und dem Ohr den Vorzug über sinnlich schöne Gegenstände zu urtheilen, ausschließend zugeeignet. Gesicht und Gehör sind die eigenthümlichen Sinnen der Schönheit. Alle Gegenstände, die auf das Auge und das Ohr angenehme Eindrücke machen, heißen daher sinnlich schöne Gegenstände. Selbst der Bau unsrer Sprache hat den angenehmen Sensationen der drey gröberen Sinnen das Vermögen, Schönheiten zu empfinden, abgesprochen. Bey den edleren Sinnen überträgt man die angenehmen Eindrücke in die Gegenstände selbst, und schreibt ihnen Schönheit zu. Man sagt: ein schönes Bild,

eine schöne Musik. Das findet man in Absicht auf die angenehmen Empfindungen der gröberen Sinnen nicht. Man sagt nicht, daß Zucker schön sey, wohl aber daß er schön schmecke; und nie nennt man Blumen schön, weil sie schön riechen: sondern man kan sie, selbst wenn sie schön riechen, noch immer häßlich nennen.

Die Organen der Einbildungskraft sind die Mutter von einer zwoten Art von Schönheit, die man das Imaginativ Schöne nennt. Die Imagination ist das Vermögen unsrer innerer Organen, alle angenehme und unangenehme Eindrücke aller Art eine Zeitlang zu konserviren, zu reproduciren, auf eine mannigfaltige Weise zu verändern, zu associiren und zu verbinden. Alle schönen Werke der Einbildungskraft, sie mögen nun Erhöhungen gleichgültiger, oder Verschönerungen häßlicher Gegenstände, oder Sammlungen zerstreuter Schönheiten, die sich in der Natur nicht beysammen finden, goldnes Zeitalter, Elysium, arcadisches Schäferleben, u. s. w. oder Verstärkungen und Ideale durch Versetzung wirklicher Schönheiten seyn, machen das Imaginativ Schöne aus.

Man glaubt durchgängig, daß der Künstler Ideale von Schönheit schaffen könne, die die höch-

sie Schönheit der wirklichen Natur übertreffen: weil er von tausend schönen Gegenständen der Schöpfung die vorzüglichsten Reitze in einem einzigen Bild vereinigen könne. Aber ohnmöglich wird je ein Gemählde, oder eine andre künstliche Nachahmung der Natur, durch die Versammlung ihrer schönsten Seiten, die volle Schönheit der Natur selbst übertreffen. Man setze das schönste Gesicht eines cirkassischen oder georgianischen Mädchens auf den schönsten Rumpf einer wohlgewachsenen Französin, und man wird nie eine schöne idealische Schönheit haben. Die Natur hat für die Schönheit eben so mütterlich gesorgt, als für andre schäzbaren Eigenschaften des Ganzen, die den aufmerksamen Beobachter zu ihrem Dank auffordern.

Das sittlich Schöne ist die dritte Klasse von Schönheit, dessen Quelle die Eigenschaft unsrer Organen ist, an allen an- und unangenehmen Empfindungen fühlender Wesen Theil zu nehmen, und entweder in dieselbige, oder in ähnliche Empfindungen versezt zu werden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Sympathie eigne Organen voraussetze. Wir dürfen nur durch unsre übrigen Sinnen Freude und Leid fühlender Wesen wahrnehmen: so ist unsern Nerven eine Disposition eingepflanzt, ähnliche Empfindungen zu haben. Es

hat mehrere Philosophen gegeben, die dieses Vermögen unsrer Nerven läugneten, und alle sympathetischen Empfindungen aus der bloßen Einsicht auf das persönliche Interesse herzuleiten suchten. Diese Philosophen musten nothwendig allen Unterschied unter dem Imaginativ und dem moralisch Schönen aufheben. Wir freuen uns mit dem Glück andrer, sagten sie, weil wir uns aus ihrem Glück selbst manche Vortheile versprechen. Wir leiden mit, weil wir uns fürchten, auch von ihrem Unglück ergriffen zu werden. Moralisch Schön nennen wir daher eine Handlung nicht deswegen, weil sie die Summe der menschlichen Glükseligkeit vermehrt: sondern, weil wir wissen, daß ihre vortheilhafte Folgen auch über uns selbst sich erstrecken müssen. Was wir daher moralisch Schön nennen, ist Vorspiegelung der Imagination, ist imaginativ schön. — Aber warum sympathisiren wir mit dem Glük und Unglük verstorbener Personen, an deren Glük unser persönliches Interesse heute eben so wenig Theil nehmen kan, als an ihrem Unglük? Sind es nicht die gemeinnützigen rühmlichen Eigenschaften, die sie besaßen, und die unsre sympathetische Nerven anschlagen? Sympathetische Geschöpfe vergnügen sich an Handlungen und Gesinnungen, wenn sie gemeinnützig sind, und leiden peinlich mit, wenn Gottlose die Leiden in der Welt vermehren. Wohlthäter

am menschlichen Geschlecht reizen sie zum Vergnügen, und die Verwüster der allgemeinen Glükseligkeit erwecken ihren Abscheu. Daher heißen Handlungen moralisch schön, wenn durch sie die allgemeine Wohlfahrt erhöhet, und moralisch häßlich, wenn eben diese Wohlfahrt zerstöret wird *).

Auch die Organen des Verstandes und der Vernunft sind angenehmer und unangenehmer Erschütterungen fähig, die man unter dem Namen des verständlich Schönen und Häslichen begreift. Dieses Schöne macht die lezte Klasse von Schönheit aus. Die Organen des Verstandes und der Vernunft sind durch ihr Vermögen, auf eine angenehme und unangenehme Art erschüttert zu werden, eine sehr reiche, und die Hauptquelle von angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die der Mensch vorzüglich kosten kan. Gewisse Gedanken und Säze gewähren uns, so bald wir sie denken oder hören, angenehme Empfindungen, die wir schön nennen. Mit andern Gedanken und Säzen ist Mißvergnügen

*) S. Theory of Moral sentiment by *Adam Smith* Part. I.

vergesellschaftet, wenn man sie denkt, und man nent sie häsliche Gedanken.

Die Philosophen sind auch hier noch nicht so glüklich gewesen, die Eigenschaften der Gedanken und Sätze ausspüren zu können, um welcher willen sie schön oder häslich sind. Die Analytiker der Seelenkräfte haben zur Hervorbringung mehrerer Seelenmodifikationen sehr annehmungswerthe Hypothesen ersonnen. Aber über die eigne Art der Bewegung der Gehirnfibern bey schönen und häßlichen Gedanken hat keiner, so viel ich weis, eine Muthmaßung vorgetragen: vielleicht weil man Verstand und Vernunft dem einfachen Wesen nicht zu rauben wagte, da man ohne Bedenken Gedächtnis und Einbildungskraft in das Gehirn versenkte. Ich vermuthe, daß man über den Mechanismus bey dem Zurükruf der Ideen, und über andre Phänomene in der menschlichen Natur eben so wenig physische Erklärungen würde gewagt haben, als man über den Mechanismus des Verstandes und der Vernunft gewagt hat, wenn man das Gedächtnis und die Einbildungskraft dem einfachen Wesen nicht frühe abgenommen hätte.

Ich will diesen Versuch mit einigen Bemerkungen zur Geschichte der Lehre vom innern Sin schließen, um damit meine obige Behauptung, daß Locke zuerst die Lehre vom innern Sin bearbeitet, theils einzuschränken, theils zu rechtfertigen. Derjenige Schüler des Sokrates, der in seinem System von seinem Lehrer am meisten abwich, ob er gleich der Sklav vom Vergnügen nicht war, zu dem ihn seine Feinde machen, trug die Lehre von den Empfindungen ungleich besser vor, als irgend ein alter Philosoph. Aristip redete von einem interior tactus, (*Cicero* Acad. Quaest. IV. 7.) die bey Sextus und Diogenes πάθαι heißen. Wir empfinden, sagt er, innerlich genau, was für Eigenschaften diese unsre innere Modifikationen haben, die alle ohne Ausnahme wahr sind, und wir fühlen, ob sie angenehm, unangenehm oder gleichgültig sind. — Die Epikuräer, die in der Geschichte der wichtigsten Lehren der Psychologie als eine Hauptparthey genant werden müssen, drangen auch in dem Kapitel von den Sinnen und den Empfindungen ungleich tiefer ein, als andre dogmatische Schulen in Griechenland. Es war natürlich, daß sie zur Erklärung der Entstehungsart vieler Begriffe neue Quellen aufsuchen musten, da sie abgesagte Feinde von der Platonischen Behauptung angebohrner Ideen waren. — An ihnen hatte

also

also Locke sowol in Absicht auf seine Behauptung vom innern Sin, als auch von der Nichtigkeit angebohrner Begriffe die merkwürdigsten Vorgänger. Aber schwerlich kante Locke seine Vorgänger. Es ist wahrscheinlicher, daß ihn sein eignes Genie seine Lehre hat erfinden machen, so wie es ihn im Beweis derselben leitete; als daß er aus den unvollständigen Systemen der Alten sie hergeholt hätte. Seine Gründe, mit welchen er über die angebohrnen Begriffe siegte, sind eben so neu, als die Beweise, mit welchen Leibniz die abgedankte Lehre vom Daseyn angebohrner Begriffe in die Philosophie zurükzubringen suchte. Leibniz brauchte keinen Platonischen Grund für die Angeburt gewisser Vorstellungen; so wenig als Locke aus den Alten seine Gründe gegen diese Lehre zusammengesucht hatte. Darinnen hatte Locke immer den großen Vorzug vor Leibniz, daß er seinem System getreu blieb, das er eigentlich ganz auf seinen sinreichen Angrif der angebohrnen Begriffe bauete. Leibniz hingegen verlohr, da er Locken widersprach, sein System ganz aus den Augen, indem er nur einen Augenblik von angebohrnen und nichtangebohrnen Begriffen, und von ihrem Unterschied redete. Dem System zufolge, dessen Schöpfer er selbst war, muste er schlechterdings blos an angebohrne Begriffe und Grundsäze glauben. Der erste Grund-

sakz

satz in seinem Lehrgebäude, nach welchem alle unsre Begriffe von freyen Stücken aus der Seele sich herauswickeln, und nie eine äußere Impression auf unsre äußern Sinne zur Seele gelangen kan, — dieser Grundsatz seines Systems muste ihn lehren und ermahnen, daß er keinen Unterschied unter angebohrnen und nichtangebohrnen Begriffen machen könne. Hätte nach Leibnizens Hypothese nicht der Finger der Gottheit in unsre Seele alle unsre Vorstellungen, sie mögen partikuläre oder allgemeine Begriffe seyn, hineingeschrieben, und den ganzen Vorrath von Kentnissen, die wir haben und haben werden, in sie hineingesenkt: so könten wir nie eine Vorstellung haben, und folglich müssen alle unsre Begriffe uns angebohren seyn. — Aristoteles, der die Seele mit einer tabula rasa, bey ihrer ersten Vereinigung mit dem Körper, vergleicht, nimt außer den fünf äußern Sinnen noch einen Sin an, den er für die Vereinigung der Eindrücke aller übrigen fünf Sinne hält. — In der Stoischen Philosophie ist die Seele ursprünglich einem unbeschriebenen Papier ähnlich, und diese Weltweltweisen machten ausdrüklich einen Unterschied unter denen durch äußere Impressionen auf die äußern Sinne erzeugten Vorstellungen, und unter gewissen Begriffen, die sich die Seele selbst hervorbringt. — Allein alle diese Bemühungen der Alten hatten nicht einmal auf ihr Zeitalter einen merklichen

Einfluß, geschweige, daß sie bis ins vorige Jahrhundert wären erhalten worden. Eben deswegen kan man den englischen Philosophen billig für den Schöpfer dieses Theils der Psychologie halten *).

*) In der Pariser Encyklopädie finden sich ein Paar vortrefliche Artikel über dieses Lehrstük, nemlich Incomprehensible und Philosophie de Locke.

Vierter
Versuch
über die Seelenkräfte.

Avant d'attaquer une erreur généralement reçue, il faut envoyer, comme les colombes de l'arche, quelques vérités à la découverte, pour voir ſi le déluge des préjugés ne couvre point encore la face du monde, ſi les erreurs commencent à ſ'écouler, & ſi l'on apperçoit çà & là dans l'univers quelques isles où la vertu, & la vérité puiſſent prendre terre pour ſe communiquer aux hommees.

Helvetius.

Eine vorläufige Kentniß der Wirkungen der Seele mit Rüksicht auf die Erfahrungen, nach welchen diese Wirkungen gehindert werden, ist um so viel nöthiger, da im nächsten Versuch Urtheile über das Wesen der Seele abgefaßt werden sollen. Wir unterscheiden nach der Verschiedenheit der Wirkungen mehrere Kräfte in der Seele, so wie wir es bey allen Wirkungen der Körper zu thun gewohnt sind. Allein daraus, daß wir die Benennungen der Wirkungen, oder der Phänomene überhaupt, die wir bey einem Körper entdecken, mit der Benennung Kraft zusammensetzen, ist noch lange nicht bewiesen, daß wirklich mehrere Kräfte im Körper da seyn, die diese verschiedne Wirkungen hervorbringen. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß dieselbige Kraft mehrere Wirkungen erzeugen kan, das heißt, Phänomene, die mit andern Phänomenen gewöhnlich verbunden sind. Man schreibt dem Feuer die Kräfte zu, gewisse Körper auszudehnen, zu härten, flüssig zu machen, in Asche zu verwandeln; und das Gemeinschaftliche bey diesen Wirkungen scheint doch blos die Kraft zu seyn,

schnel in die Zwischenräume der Körper einzubringen. So ist fast durchgängig in allen Begriffen von mehreren Kräften, die man einem und ebendemselbigen Dinge zuschreibt, ein Gemisch von den Wirkungen mit enthalten. Wie sehr vermischt, und aus den Wirkungen zusammengesezt die Begriffe von den mehreren Kräften eines einzelnen Dinges seyn, erhellet vorzüglich daraus, daß solche Begriffe von mehreren Kräften desselbigen Dinges gar nicht können gebildet werden, woferne man die bestimten Gegenstände nicht mit in Erwegung ziehet, an denen sich die mehreren Kräfte äußern. Wir würden keinen Begrif von der Kraft des Feuers haben, Körper zu schmelzen, oder in Asche zu verwandeln, wenn es nicht bestimte Körper, Bley und Holz, oder ähnliche Materialien geben solte, an denen man diese Wirkungen wahrnahm, und davon man den Begrif von mehreren Kräften des Feuers abzog. Daher scheint es blos von den mehreren Gegenständen abzuhangen, auf welche ein Ding wirkt, warum man ihm mehrere Kräfte zuschreibt.

Wenn diese Gedanken richtig sind: so hat man nicht nöthig, die mehrern sogenanten Seelenkräfte für eben so viel verschiedne Kräfte zu halten, als man Benennungen in allen ausgebildeten Sprachen für sie antrift. Die nemliche Kraft kan Einbildungskraft und Urtheilskraft heißen, wenn sie gerade von solchen Ideen beschäftiget

tiget wird, an welchen sich die Wirkung, die man entweder Phantasie oder Raisonnement nent, ausüben läßt. So wie dem Feuer bald eine Kraft auszudehnen, bald flüssig zu machen, bald zu verzehren, zugeschrieben wird, nachdem bald Eisen, bald Bley, bald Holz mit ihm vereinigt wird: eben so schreibt man der Seele Gedächtniskraft, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft zu, je nachdem eine bestimte Art von Ideen unsre Gehirnorganen auf eine bestimte Art erschüttert, daß wir entweder erinnern, oder phantasiren, oder raisonniren. Denn es ist kein Widerspruch, daß nicht dieselbige Seelenkraft sich mit ganz ungleichartigen Ideen beschäftigen, und dieselben auf eine ganz verschiedne Weise behandeln könne: so wie das Feuer zwar allerley Körper, aber nach der Beschaffenheit der Körper, verändert *).

*) Die mehresten neuen Monadologisten sind von Leibniz und Wolf darinnen abgewichen, daß sie Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft für Aeußerungen derselbigen Kraft ansehen, die nur verschiedene Gegenstände angewandt, und an verschiedenen Gegenständen auf eine verschiedene Weise geübt wird. Leibniz hielt alle diese Kräfte für Unterkräfte der Urkraft seiner Monade, und stimte darinnen mit dem den Menschen in ganz Geist umschaffenden Plato vollkommen überein. Die nachher durch die Wolfische Schule so allgemein ausgebreitete Eintheilung der Seelenkräfte in die obere und

Allein die große Verschiedenheit der Ideen, die die Gehirnorganen beschäftigen oder erschüttern, kan unmöglich der einzige Grund gewesen seyn, warum die philosophischen Erweiterer unsrer Sprachen für so verschiedne Seelenkräfte Namen erfunden haben. Hätte man blos wegen der Ungleichartigkeit der Begriffe oder der Seelenerschütterungen mehrere Seelenkräfte angenommen: so würde man zwar Einbildungskraft und Vernunft, aber schwerlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft von einander haben unterscheiden können, weil alle diese Modifikationen mehrentheils von Begriffen derselbigen Art erzeugt werden. Der zweyte Theilungsgrund wurde daher wahrscheinlich die Menge der Begriffe, über deren Beziehungen man seine Organen anstrengt *).

Durch

---

und untere Seelenkräfte, (eine der unfruchtbarsten und ungegründesten Eintheilungen in der ganzen Psychologie,) wich von der Leibnizischen Behauptung schon ab; und heute nimt man fast durchgängig für eine einfache Seele nur eine einzige Kraft an. Man hat eine Belehrung darüber verlangt, wie durch Anwendung einer und der nemlichen Kraft auf verschiedene Objekte die verschiedenen Kräfte entstehen? Ich glaube, in der Voraussetzung verschiedener Gegenstände liegt schon die Antwort. Man braucht nur das Beyspiel von den verschiedenen Kräften des Feuers bey verschiedenen Materialien, auf die es wirkt, hier anzuwenden.

*) Meiners Psychologie, S. 45.

Durch diesen Theilungsgrund verfiel man auf die Urtheils- und die Schließkraft. Jene übt man bey der Beschauung der Verhältnisse von ein Paar Begriffen; und man schließt, wenn man eben dasselbe mit mehreren Ideen thut. Selbst die Ausdrücke, Scharfsin und Tiefsin, die weiter nichts als Grade der Vortreflichkeit derselbigen Kraft bezeichnen, gründen sich auf diesen Eintheilungsgrund.

Man ist aber über dieses Stük der Seelenlehre, ob man wegen des Grades der Vortreflichkeit, mit welchem die Seele die eine und die andre Idee durchschauet, und wegen der Mehrheit der Begriffe, die in den Seelenorganen zu gleicher Zeit Erschütterungen verursachen, mehrere Seelenkräfte annehmen müsse, eben so uneinig; als man darüber uneinig ist, ob man wegen der Ungleichartigkeit und der Verschiedenheit der Ideen, mit denen wir uns beschäftigen, dieses zu thun, Grund genug habe? Mich deucht, es sey zu beyden Behauptungen kein Grund vorhanden. Denn warum solte dieselbige Seelenkraft, die ein Paar Begriffe mit einander vergleicht, nicht auch mehrere derselben von einander bejahen oder verneinen können? Das Gegentheil würde man nur denn erst vermuthen dürfen, wenn etwa mit der Anzahl der Ideen, die die Seele bearbeitet, die sie vergleicht, über die sie urtheilt, aus denen sie Schlüsse zieht, die Seelenoperationen schwie-

riger werden solten. Allein das mühsame der Anspannungen der Seelenorganen nimt nicht in dem Verhältnis zu, in welchem die Anzahl und Menge derer die Organen anspannenden Ideen zunimt. Oft lassen sich die Verhältnisse unter ein Paar allgemeinen Ideen ungleich schwerer durchschauen, als unter einer großen Menge individueller Begriffe. Die gehörige Einsicht in die Beziehungen des Begrifs von Gott zum Begrif vom Daseyn hat in allen philosophischen Jahrhunderten alle Weltweisen aufgefordert, da die unwissendste Person über die Harmonie des Kopfputzes einer Dame mit allen ihren übrigen Kleidungsstücken urtheilen, und daraus den verwickelten Schluß ziehen kan, ob die Dame Geschmak habe, oder nicht?

Diese Bemerkungen können zureichen, um die Schwäche und Unzulänglichkeit der Eintheilungsgründe und der Behauptung mehrerer Seelenkräfte in ihrem Licht darzustellen. Noch mehr erhellet das Seichte in diesen Voraussetzungen aus der Entwickelung des Begrifs von Kraft, und es ist zu vermuthen, daß das Dunkle in den mancherley Arten der Kräfte gröstentheils von der Dunkelheit des allgemeinen Begrifs von Kraft herrühre, in die er in den meisten Köpfen eingehüllet ist. Bey den wenigsten allgemeinen Begriffen sind wir im Stande, ihre Entstehungsart so leicht und so genau anzugeben, als vom allgemei-

meinen Begrif von Kraft. Wir nehmen durch unsre äußern Sinne wahr, daß gewisse Gegenstände in uns, und in den Gegenständen außer uns gewisse Veränderungen hervorbringen. Und diese Eigenschaft, Veränderungen hervorzubringen, ist es, warum man einem Gegenstande Kraft zuschreibt. Auf der andern Seite bemerken wir auch durch unser inneres Gefühl, daß Kraft in uns ist; und dieses ist der zweyte Weg, der uns zum allgemeinen Begrif von Kraft führt.

Ohngeachtet wir aber innerlich fühlen, daß wir Kraft haben, indem wir in den innern und äußern Theilen unsrer Maschine und in andern Gegenständen außer uns Veränderungen hervorzubringen, im Stande sind, und ohngeachtet wir in andern außer uns eben dieselbige Eigenschaft wahrnehmen: so können wir doch nicht beschreiben, was Kraft ist. Der Begrif löset sich lezt-lich in den sehr allgemeinen Begrif von etwas auf, das man in einem Dinge, welches Kraft äußert, deswegen annehmen muß, weil man findet, daß mit diesem Dinge gewöhnlich etwas anders verknüpfet ist, das nur aus jenem begriffen werden kan. Keiner unter allen Philosophen hat die Analyse dieses Begrifs so weit fortgetrieben als Hume *). Aber gerade bey dieser besten Er-

*) *Hume* Essays and Treatises on several subjects Vol.

hellung des Begrifs ist unsre ganze Vorstellung von Kraft ein gewisses etwas, das wir weiter nicht kennen, als daß mit ihm beständig gewisse Erfolge und Umstände verknüpfet sind.

Nun beruhet auch der Grund aller Eintheilungen der Kräfte auf nichts weiter, als auf dem Unterschied der Wirkungen, das heißt, der Phänomene, die mit dem Etwas verknüpfet sind. Nichts ist daher gewisser, als daß die mehreren Seelenkräfte, die man in der Psychologie abzuhandeln pflegt, nicht eigne verschiedne Kräfte sind, wenigstens reicht kein Beweis zu, durch welchen diese Mehrheit unwidersprechlich dargethan werden könte. Alle Kräfte unsrer und der Thierseelen, sagt Herder, sind nichts als metaphysische Abstraktionen, Wirkungen! sie werden abgetheilt, weil sie von unserm schwachen Geiste nicht auf einmal betrachtet werden konten: sie stehen in Kapiteln, nicht weil sie so kapitelweise in der Natur würkten, sondern ein Lehrling sie sich vielleicht so am besten entwickelt. Daß wir gewisse ihrer Verrichtungen unter gewisse Hauptnamen gebracht haben, z. E. Wiz, Scharfsin, Phantasie, Vernunft ist nicht, als wenn je eine einzige Handlung des Geistes möglich wäre, wo der Wiz

Vol. III, S. 89 der Londner Ausgabe von 1770; und Enquiry concerning human understanding, Sect. VII.

Wiz oder die Vernunft allein wirkt: sondern nur weil wir in dieser Handlung am meisten von der Abstraktion entdecken, die wir Wiz oder Vernunft nennen, z. E. Vergleichung oder Deutlichmachung der Ideen: überall aber wirkt die ganze ungetheilte Seele *). Man kan indessen diese Eintheilungen immer beybehalten, wenn man nur weis, daß sie nicht so fest gegründet sind, als man sich gewöhnlich beredet.

Nimt man eine wirkliche Verschiedenheit der Seelenkräfte an: so ist man immer in Gefahr, sie nicht alle aufgezählt zu haben. Offenbar giebt es Seelenorganen, oder Organisationen derselben, die wir nicht kennen. Wer weis, ob nicht in diesem oder jenem Winkel des Gehirns eine Seelenkraft liegt, deren Wirkung nicht kenbar genug ist? Wer weis, ob es nicht Fibern im Gehirn giebt, die nur in den wenigsten Köpfen die glükliche Lage haben, wirken zu können? Wer weis, ob wir nicht Organen haben, die nur in ganz außerordentlichen Fällen bewegt werden können, in die der gröste Theil der Menschen versezt zu werden keine Gelegenheit hat? Gewiß ist es, daß Leibniz die bekanten Seelenkräfte in einem ganz ungewöhnlichen Grade der Vollkommenheit besaß. Ob er aber nicht noch mehrere

*) S. Herrn Herders Preisschrift: Ueber den Ursprung der Sprache, S. 44.

Seelenkräfte gehabt, als unsre Sprachen bezeichnen können, würde nur ein Man, auf welchem Leibnizens Geist zweyfältig ruhet, bey der Lektüre der Leibnizischen Werke beurtheilen können.

Jedes Genie hat daher die Verbindlichkeit auf sich, mit der grösten Aufmerksamkeit auf sein Innerstes, auf die verschiedenen Anspannungen seiner Gehirnorganen acht zu haben, um das Verzeichniß der sogenanten Seelenkräfte zu vermehren. Die Engländer, und besonders Shakespear, haben durch ihr Beyspiel dieses alles in den neuern Zeiten bestätigt. Kein komischer Schriftsteller der Griechen und Römer, und keiner von den heutigen aufgeklärten Nationen Europens besizt das, was man Humour nent, oder die Fähigkeit, Bilder und Gedanken plözlich zusammenzudrücken, die in allen Köpfen, die englischen ausgenommen, weit von einander entfernt liegen, weil sie keine Aehnlichkeit mit einander haben. Durch den Humour der Engländer ist die Zahl der Seelenkräfte vergrößert, und wer weis, ob nicht in den Köpfen der Deutschen, der Franzosen und der Italiäner ähnliche Osganisationen vorhanden sind, die man noch nicht genug bemerkt hat? Vielleicht vermehren Spanier und Portugiesen dieses Verzeichniß auf eine für die ganze Gelehrsamkeit vortheilhafte Art, so bald es in diesen geistlich sklavischen Reichen nicht

mehr

mehr ein Verbrechen seyn wird, zu denken. Der Humour der Engländer ist zwar eine bloße Art des Witzes. Allein ist Gedächtniß und Einbildungskraft nicht dem Vermögen zu empfinden untergeordnet; und ist Urtheilskraft, Raisonnement, Scharfsin, Tiefsin nicht Aeußerung der Vernunft?

Könte ich nun selbst ein festeres Gebäude aufrichten, da ich bisher blos niedergerissen habe! Aber dürfte ich es auch nur versuchen, da ich einsehe, daß eine solche Reformation bey der Armuth unsrer Sprachen gar nicht möglich ist? Alle Sprachen sind das Behältniß, in welches alle erfundne Kentnisse einer jeden Nation niedergelegt worden sind. So lange als die Sprachen nicht erweitert werden, muß daher die Mittheilung neuer Erfindungen eingeschränkt bleiben. Ich wil mich bemühen, alle Wirkungen der Seele, so viel möglich, nach ihren Aehnlichkeiten auf dieselbige Seelenkraft zurük zu führen; und diejenigen Phänomene, die zu ungleichartig sind, werde ich mehreren ungleichartigen Anspannungen unsrer innern Organisation zuschreiben.

I. Sensibilität mit Bewustseyn.

Daß die Sensibilität eine Gabe unsrer Nerven sey, ist durch die oben angezogene Erfahrungen deutlich genug dargethan. Allein das Be-

wust-

wustseyn der Aufnahme dererjenigen Eindrücke, die unsre Nerven rühren, hält man durchgängig für die Kraft der Seele. Wenn der Ausdruk, Seele, weiter nichts bedeuten sol als das Vermögen, sich gewisser Eindrücke bewust zu seyn, sie vorzustellen, zu denken: so ist kein Zweifel, daß das Erheben der Eindrücke bis zum Bewustseyn das Geschäfte der Seele seyn müsse. Immer bleibt dabey noch unausgemacht, ob dieses Vermögen, sich der Eindrücke bewust zu seyn, die Gabe eines einfachen oder zusammengesezten Wesens sey? Was die Erfahrung hierüber lehrt, ist dieses, daß zum Bewustseyn die Fortpflanzung des Eindruks, den die Nerven erhalten, bis in das Innerste des Gehirns erfordert werden. Nur die Impressionen im Gehirn machen erst die Vorstellungen aus. Wenn man daher bestimt und richtig reden wolte: so müste man die Sensibilität der Nerven, und die Vorstellungskraft oder das Bewustseyn der eingedrükten Empfindungen entweder einem Theil, oder dem ganzen Gehirn, oder einer mit dem Gehirn verbundnen fremden Substanz zuschreiben. Nerven empfinden; das Gehirn, oder ein im Gehirn wohnendes Wesen stelt die Empfindung vor, ist sich der Empfindung bewust. Folglich sind Empfindungs- und Vorstellungskraft im Grunde zwey verschiedene Vermögen, die ihren Grund in verschiednen Organen haben, und davon eines sich auch ohne

das

das andere äußern kan. Unsre Nerven können oft von äußern Gegenständen Eindrücke erhalten, die sie, wenn sie gesund sind, nothwendig empfinden müssen, ohne daß diese Empfindung bis zum Bewustseyn kömt. Auf der andern Seite haben wir sehr oft von etwas ein Bewustseyn, ohne daß zu eben derselben Zeit die Nerven unsers Körpers durch eine äußere Impression erschüttert werden solten. Nerven können erschüttert werden, ohne daß die Gehirnorganen mit erschüttert werden müssen, und wiederum kan das Gehirn und seine Fibern bewegt werden, ohne daß nothwendig die Nerven des übrigen Körpers angeschlagen werden dürfen. Dieser Verschiedenheit des Empfindens und Bewustseyns ohngeachtet, faßt man gewöhnlich im Ausdruck, Empfinden, auch die Operation des Bewustseyns zusammen.

Helvetius hielt die Sensibilität für die Grundkraft der menschlichen Seele. Allerdings ist sie es in einem gewissen Verstand, in so weit nemlich, daß ohne sie keine einzige Seelenkraft im Menschen seyn kan. Hätten die Nerven nicht Empfindlichkeit: so könten wir gar nicht begreifen, wie Gedächtniß, Verstand und Vernunft sich bey dem Menschen solten finden können. Wenn die Nerven keine Eindrücke aufnehmen könten: so würden sie auch keine Eindrücke aufbewahren, sie nicht mit einander verbinden, noch associiren, folglich

lich kein Gedächtniß, und keine Vernunft haben können.

Aber auf der andern Seite ist es nicht schlechterdings nothwendig, daß mit der Sensibilität zu gleicher Zeit alle übrige Seelenkräfte vorhanden seyn müssen. Es ist nicht nothwendig, daß Nerven, die das Vermögen zu empfinden haben, auch die Fähigkeit haben müssen empfundene Eindrücke eine Zeitlang aufzubewahren, und durch neue Erschütterungen wieder zu erneuren, sie zu associiren, auf eine mannigfaltige Weise zu verbinden, sie in allgemeine Begriffe umzubilden, und in Sätze und Schlüsse zusammenzureyhen. Nichts ist gewisser, als daß Thiere Sensibilität haben, und daß einige Thierarten sie in einem ungleich vollkommenern Grad haben, als der Mensch. Das Hausgeflügel nimmt die bevorstehende Veränderungen des Wetters durch das Gefühl wahr, die der Mensch mit Hülfe aller Wettergläser nicht vollkommen zu entdecken im Stande ist. Demohngeachtet hat kein Thier so viele Eindrücke seinem Gedächtniß eingepräget; so viele allgemeine Begriffe abgezogen; so viele Raisonnements zusammengekettet, wie der Mensch.

Es kan gar nicht geläugnet werden, daß die Werkzeuge der Empfindung und des Bewustseyns einiger Thierarten nicht zugleich nebst der Sensibilität und der Vorstellungskraft auch mit den mehresten Seelenfähigkeiten ausgerüstet seyn könten,

mit

mit denen der Mensch begabt ist. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die vollkommenern von den uns bekanten Thierarten eben so gut allgemeine Begriffe bilden, und sie in Urtheile und Schlüsse zusammenketten können, wie es der Mensch kan. Wenn auch hier der so wichtige analogische Schluß, von den empfindlichen Nerven, und den erinnernden, denkenden und schliessenden Gehirnorganen des Menschen, auf die Nerven und die Gehirnorganen der Thiere nicht zureichen solte: so lehrt es die Erfahrung unwidersprechlich, daß Thiere in gewissen Graden Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft bey ihrer Sensibilität haben. Thiere, die nur mittelmäßig glücklich organisirt sind, bewahren die Eindrücke eine Zeitlang auf, und erwecken sie nach einer Zeit wieder. Sie associiren Begriffe, und lassen uns in ihrem Schlaf eben die Phänomene an sich wahrnehmen, die man an rohen Menschen wahrzunehmen pflegt. Ihr Schlaf ist mehr traumlos, als der Schlaf der Menschen. Nichtsdestoweniger bellen doch die Hunde im Schlaf, so wie träumende Personen artikulirte Sprache reden. Wenn es daher gewis ist, daß der Traum die Meditation des Schlafs ist: so meditiren die Thiere allerdings im Schlaf. Diese Meditation des Schlafs ist von der Meditation im wachenden Zustand in nichts weiter unterschieden, als daß wir im Traum Seelenarbeiten vornehmen, ohne die

Absicht zu haben, sie vorzunehmen. Daher komt es denn, daß wir bey der Meditation im Schlaf uns weder Mühe geben, die Begriffe, die in uns aufgewekt werden, gehörig zu erhellen, noch sie uns durch lange Betrachtungen lange gegenwärtig zu erhalten, und neue Verbindungen unter ihnen zu veranstalten. Hingegen bey der Meditation im Wachen schwebt uns die Absicht, daß wir meditiren wollen, immer vor Augen, und dieser Absicht zufolge wenden wir alle Mühe auf eine genaue Entwickelung der Begriffe, die in der ganzen Reyhe von Gedanken vorkommen, die wir mit Sorgfalt zu verlängern bemühet sind.

Wenn es nun gewis ist, daß die Thiere im Schlaf meditiren, weil sie Träume haben: so kan man auch mit Gewißheit den Schluß ziehen, daß sie es auch im Zustand des Wachens thun. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Erschütterungen der inneren Organen im Schlaf Meditation nach sich ziehen, und daß sie es im Wachen nicht thun, daß das Gehirn im Schlaf nach den Gesezen der Association Jdeen verknüpfen, und daß es im Zustand des Wachens nicht associiren solte. Zwar muß man zugeben, daß einige Thierarten im Zustand des Wachens zur Meditation weit ungeschikter seyn müssen, als im Schlaf, weil ihre Organen durch die äußeren Eindrücke zu lebhaft gerührt werden, als daß sie sich von den äußern Gegenständen in sich selbst zurücke ziehen, und

sich

sich mit den Bewegungen im Innersten des Gehirns mit den Vorstellungen abwesender Gegenstände beschäftigen könten. Dagegen werden im Schlaf die Erschütterungen der inneren Organen ungleich lebhafter, als die Eindrücke der äußeren Gegenstände auf die äußeren Werkzeuge der Empfindung, und dann kan das Thier erst meditiren, weil es sich in sich selbst samlen kan. Immer ist es freylich nur Meditation im Traum, das heißt, Meditation bey einem kränklichen Zustande der Nerven, oder bey einer unordentlichen Bewegung der flüssigen Theile im thierischen Körper, wodurch gerade solche Organen unsers Gehirns erschüttert werden, in welchen Vorstellungen und Ideen liegen, die gar keine Aehnlichkeit mit einander haben, und die auch nach keinem Gesetz der Ideenassociation an einander können gekettet werden. Dieser Umstand macht alsdenn, daß die Vorstellungen im Schlaf ganz unregelmäßig laufen, und daß die Frucht der Meditation ein verworrenes Ganzes wird, (wenn man sie anders ein Ganzes nennen kan,) in welchem Bilder und Ideen zusammengerükt werden, die nie zusammen empfunden, noch von einem vernünftigen Wesen je zusammengedacht worden sind. Demohngeachtet kan man schließen, daß die Thiere im Zustande des Wachens wenigstens einigermaaßen zum Meditiren geschikt seyn müssen, weil im Traum keine andre Organen erschüttert werden,

als diejenigen, in welche das Thier seine Ideen im Zustande des Wachens niederlegt.

Immer hat man es geläugnet, daß die Thiere allgemeine Begriffe abziehen können, weil sie keine artikulirte Sprache haben. Allein der sprachlose Mensch sowohl, als das Thier kan allgemeine Begriffe bilden, weil beyde das Gemeinschaftliche an den Gegenständen bemerken, und die Gegenstände dieser Aehnlichkeiten wegen als Dinge derselben Art ansehen können. Man hat Proben hievon fast an allen Thierarten allgemein bemerkt. Die Taube rechnet die Raubvögel, die ihr nachstellen, zu Wesen derselben Art, man mag sie in eine Gegend hinbringen, wohin man will. Wiederum diejenige Art von Raubvögeln, denen die Hüner zu Leckerbissen dienen, rechnet die Hüner zu Geschöpfen derselben Art, und erwürgt nie einen Vogel, der nicht zum Hünergeschlecht gehöret. Auf der andern Seite bemerkt eine jede Thierart das Gemeinschaftliche in den Kräutern und Körnern, die ihr Nahrung geben, so gut, daß sie nie solche Nahrungsmittel genießen mag, die ihr tödlich seyn könten, und daß sie hingegen gerade diejenige Nahrung sorgfältig hervorsucht, die ihr vorzüglich zuträglich ist.

Die Philosophen haben dieses Vermögen der Thiere, sich von vielen Gegenständen der Körperwelt allgemeine Begriffe zu bilden, von je her deutlich genug an ihnen wahrgenommen. Allein, weil

weil man kein besseres Unterscheidungsmerkmal des Menschengeschlechts von den Thieren kante, als den schwankenden Charakter der Vernunft: so sprach man ihnen das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden, ab, und schrieb mit der grösten Partheylichkeit alle Erscheinungen bey den Thieren, die ein solches Vermögen verriethen, einem bloßen sinlichen Instinkt zu. Im Grunde gewan man weiter nichts damit, als daß man das bloße Wort, Vernunft, nicht leiden wolte. Man machte den Instinkt vernünftig, und Vernunft oder vernünftiger Instinkt scheint doch etwas ziemlich gleichviel geltendes zu seyn.

Eben so wenig läßt sich daran zweifeln, daß die Thiere urtheilen können. Ein empfindendes mit Bewustseyn ausgerüstetes Wesen muß bey ein Paar Eindrücken, die es zu derselbigen Zeit erhält, nothwendig die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, die Aehnlichkeit oder die Unähnlichkeit dieser Eindrücke bemerken. Das Urtheil ist ein ganz nothwendiges physisches Resultat von ein Paar gleichzeitigen Empfindungen. Nerven müssen entweder gar nicht empfinden, und ganz gelähmt seyn, oder sie müssen auch die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ihrer Empfindungen wahrnehmen.

Wenn aber die Thiere die Uebereinstimmung und Verschiedenheit von zwo Empfindungen und Ideen einsehen können, und einsehen müssen: so

ist es sehr wahrscheinlich, daß sie dieselbige Operation auch mit dreyen Begriffen werden vornehmen können, weil wir schon bey den stupidesten Menschen, die von den vollkommenern Individuen unsers Geschlechts ungleich weiter abstehen, als von den Thieren, finden, daß sie nicht nur urtheilen, sondern auch schließen können. Daß Thiere wirklich raisonniren, beweisen alle Beobachtungen, die die Jäger in Menge an Hirschen, Hasen und andern wilden Thieren gemacht haben. So viel wir aber schließen können: so sind ihre Reihen von Schlüssen alle kürzer, als die des Denkers, der bey den Wissenschaften grau geworden ist.

Diese Anmerkungen waren für eine Note zu lang. Ich habe sie meinen Lesern im Text mitgetheilt, und will nun meine Gedanken wieder an den Faden anknüpfen, den ich fahren lassen mußte. Ich habe durch das Beyspiel der vollkommenern Thiere zu beweisen gesucht, daß diese neben der Sensibilität auch Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft besitzen. Allein, weil die Fähigkeit ihrer Nerven, Eindrücke eine Zeitlang aufzubewahren und wiederum hervorzubringen, Eindrücke zu associiren, allgemeine Begriffe abzuziehen, und diese in allgemeine Sätze und Schlüsse zusammenzuketten, gegen das Vermögen der menschlichen Organen gerechnet, ungemein schwach, und auf wenige Begriffe von den äußerlichen körperlichen Gegenständen einge-

geschränkt zu seyn scheint: so läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es empfindende Geschöpfe geben werde, die außer der Sensibilität und dem Bewustseyn kein Gedächtniß und Einbildungskraft, keine Urtheilskraft, keinen Verstand und keine Vernunft besitzen. Ueberhaupt ist die Fähigkeit, etwas zu empfinden, nicht gleich die Fähigkeit, alles zu empfinden, und die Fähigkeit, einige Wirkungen des Verstandes und der Vernunft hervorzubringen, ist nicht gleich die Fähigkeit, alle Wirkungen dieser Kräfte zu erzeugen. Kein seichter französischer Kopf hat ganze Welten umfaßt, wie Descartes, Newton und Leibniz, und Voltaire's Phantasie, so dichterisch sie auch ist, die Gegenstände nie so lebhaft wahrgenommen, wie Shakespear.

Unsre Organen müssen daher nothwendig neben der Sensibilität noch gewisse ganz eigne Dispositionen haben, vermöge welcher sie nicht blos empfinden; sondern auch die Empfindungen in gewisse Partikeln niederlegen, aus denen sie bey ihrer öfteren Erschütterung nicht leicht ganz verlohren gehen, diese Empfindungen erneuren, und auf eine mannigfaltige Art verbinden und allgemein machen können.

Empfindungsvermögen sowohl als Vorstellungskraft können durch allerhand körperliche Zufälle aus dem Menschen verschwinden. Schlagflüsse und andre Verwüstungen des Gehirns haben

oft gänzliche Unempfindlichkeit der Nerven, gänzliche Beraubung des Bewustseyns, und den Tod nach sich gezogen *).

II. Gedächtnißvermögen und Einbildungskraft.

Bey keinem einzigen Seelenvermögen ist es sichtbarer, daß es auf der nemlichen Gabe der Nerven und der Gehirnorganen beruhet, auf die das Empfindungsvermögen gegründet ist, als bey dem Gedächtniß und der Einbildungskraft. Diese beyden Ausdrücke zeigen bey verschiednen Philosophen verschiedne Kräfte an. In der weitläuftigsten Bedeutung heißt Gedächtniß die Fähigkeit, Eindrücke, die man durch die äußeren und inneren Sinnen erhalten hat, eine Zeitlang aufzubewahren, nachdem die Gegenstände, von denen diese Eindrücke herrührten, auf die Organen der äußeren und inneren Sinnen nicht mehr wirken. Die Wolfische Schule nent das Gedächtniß ein Vermögen, sich dessen bewust zu seyn, daß man die

*) Diese Schlußanmerkung, so abgebrochen sie scheinen möchte, ist für das Folgende eines von den wichtigsten Stücken, welches ich voraus zu schicken hatte. Für den Erfahrungssatz selbst sind alle große Aerzte Bürge, die Haller zu Rathe gezogen hat. Die Folgerung aus dieser wichtigen Prämisse ist der Gegenstand des nächsten Versuchs.

die Gedanken, die man jezt hat, schon ehedem gehabt habe, und die Einbildungskraft ist das Vermögen, die Eindrücke, die man ehedem gehabt, wieder zu erneuren, wenn die Gegenstände gleich nicht mehr da sind, die sie uns eindrükten, und zwar so zu erneuren, daß im ganzen Gehalt des Eindruks, oder der Idee gar nichts geändert werde. Wird bey der Erneurung einer ehedem gehabten Idee etwas in der Komprehension der Idee geändert: so ist das, nach Wolfen, die Operation des Dichtungsvermögens.

Allein bey diesen Beschreibungen häufen sich viele Bedenklichkeiten, die ihre Annehmlichkeit widerrathen. Fürs erste wird durch die Wolfische Erklärung der Unterschied unter dem Gedächtniß und der Reminiscenz aufgehoben. Man schreibt das Bewustseyn, daß man gewisse gegenwärtige Vorstellungen bey der Abwesenheit des Objektes schon ehedem gehabt, allgemein der Reminiscenz zu, und nicht dem Gedächtniß. Ferner legt man, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, die Ideen nicht in die Imagination, sondern in das Gedächtniß nieder. Und denn ist auch der Unterscheidungsgrund unter der Einbildungskraft und dem Dichtungsvermögen ein Grund, der etwas physisch Unmögliches voraussezt, weil es physisch unmöglich ist, daß die Reproduktion einer Idee je ohne Veränderung der Komprehension derselben statt haben solte. In dieser Bedeutung ist das

Dichtungsvermögen ein ganz leerer Ausdruck, und mit der Phantasie völlig einerley, indem auch diese die gehabten Ideen nie ohne alle Veränderung hervorbringen kan. Daher muß man das Dichtungsvermögen ganz aus der Psychologie ausstreichen, und dafür von der dichterischen Einbildungskraft reden.

Keiner von allen Unterschieden zwischen dem Gedächtniß und der Imagination ist so sehr gegründet, als derjenige, bey welchem man auf die Beschaffenheit der Eindrücke siehet, die der Mensch erhalten, aufbewahren und wieder hervorbringen kan. Alle Eindrücke nemlich, die auf die Organen unserer äußeren und inneren Sinnen geschehen können, sind von einer gedoppelten Art. Entweder sind sie mit merklichen Graden von Vergnügen oder von Schmerz vergesellschaftet, oder sie sind gleichgültig. Die Gabe, diejenigen Eindrücke, die mit keinem merklichen Grad von Lust oder Unlust vergesellschaftet sind, eine Zeitlang aufzubewahren, und nachher zu reproduciren, ist die Gabe des Gedächtnisses, und dann ist die Einbildungskraft die Behälterin aller angenehmer und unangenehmer Eindrücke, und das Vermögen, diese Gattung von Eindrücken, wenn die Gegenstände nicht mehr da sind, wieder aufzuwecken, und auf eine mannigfaltige Art mit einander zu verbinden.

Durch diese Bestimmung der Begriffe ist man in den Stand gesezt, die Einbildungskraft nicht allein vom Gedächtniß, sondern auch von der Vernunft sehr leicht zu unterscheiden. Die Vernunft kombiniret zwar auch die Vorstellungen auf eine mannigfaltige Art. Allein sie beschäftiget sich blos mit den allgemeinen Begriffen, und überläßt die Reproduktion, die Veränderung und Verbindung der Vorstellungen von schönen und häßlichen Gegenständen, der Einbildungskraft. Die wissenschaftliche Präzision der Begriffe ist aber nicht der einzige Vortheil, den man durch dieses Unterscheidungsmerkmal erreicht. Selbst die Beobachtungen des menschlichen Geistes rathen eine solche Bestimmung der Begriffe an. Es giebt viele Menschen, die die Gabe in einem hohen Grade besizen, die gleichgültigen Eindrücke, trokne Chronologien, und magere historische Nachrichten leicht zu fassen und dauerhaft aufzubewahren, ohne daß sie angenehme und unangenehme Eindrücke, schöne Auftritte, reizende Scenen, bezaubernde Musiken, und auf der andern Seite häßliche Gestalten sich tief eindrücken, und nach einiger Zeit wieder lebhaft erneuren könten. Jene erstere Gabe ist ungleich gemeiner als die leztere, so wie die Gabe, Fakta der Geschichte zu behalten, gemeiner ist, als die Gabe zu dichten. Die mehresten Historiker besitzen das Gedächtniß ohne die Einbildungskraft, weil sie zwar ihre Chronologien und

Fakta richtig bemerken und vortragen, aber selten die Eindrücke, die schöne und häßliche Charaktere, angenehme und unangenehme Vorfälle des Lebens verursachen, lebhaft zu schildern im Stande sind.

Demohngeachtet ist es nichtsweniger als nothwendig, daß ein gutes Gedächtniß und eine starke Einbildungskraft sich nicht in demselbigen Subjekt beysammen solten finden können, so wenig es nothwendig ist, daß ein gutes Gedächtniß ein Hinderniß eines guten Verstandes seyn müsse. Beydes hat man in den neueren Zeiten angenommen; so daß man es heute fast nicht mehr wagen darf, sein gutes Gedächtniß zu rühmen, wenn man nicht für einen Dumkopf angesehen seyn will. Diese Behauptung, so unähnlich sie den Lobsprüchen ist, die die Alten dem Besitz eines guten Gedächtnisses darbrachten: so ungegründet ist sie. Mnemosyne war bey den Alten die Mutter der Musen, und das Gedächtniß, der Grund und die Quelle aller Gelehrsamkeit. Man hätte nur die Vortheile eines guten Gedächtnisses erwegen dürfen, die Quinktilian aufzählt *), und man würde schwerlich aus einer ganz einseitigen Erfahrung den allgemeinen Satz gefolgert haben, daß das Daseyn eines glücklichen Gedächtnisses ein Kennzeichen vom Mangel eines vorzüglichen Grades der übrigen Seelenkräfte sey, wie man wirklich gethan hat.

*) Instit. Orat. I. 3. XI, 2.

hat. Der sicherste Beweis vom Genie, sagt Quinktilian, ist die Wahrnehmung eines guten Gedächtnisses an den Kindern. Denn die Dauerhaftigkeit der Vorstellungen im Gedächtniß, und die Leichtigkeit, sie wiederum zu erwecken, folglich die ganze Güte des Gedächtnisses, hängt größtentheils von der Leichtigkeit ab, die Vorstellungen häufig an andre Vorstellungen anzuknüpfen. Aber ist diese Gabe, Begriffe auf eine mannigfaltige Art zu associiren; sie so zu associiren, wie sie vom gemeinen Haufen nicht angereyhet zu werden pflegen, nicht der überzeugendste und unfehlbarste Beweis von der Vortreflichkeit der übrigen Seelenkräfte, um welcher willen man einem Menschen Genie zuzuschreiben pflegt. Worauf beruhen alle neue Wendungen, Beweise und Erfindungen in der ganzen spekulativen Weltweisheit anders, als auf einer mehr als gewöhnlichen Leichtigkeit, Associationen unter Begriffen zu veranstalten, die kein Kopf ehedem mit einander verband *)?

Richtig ist es, was Quinktilian ferner bemerkt, daß alle unsre besten Kentnisse auf dem Gedächtniß beruhen. Denn was kan uns alles, was wir lernen, für Nutzen bringen, wenn die neu

*) Man vergleiche hierüber An Essay on Genius, *By Alexander Gerard.* London 1774. Deutsch von Christ. Garve. Leipzig 1776.

neu hinzukommenden Kentnisse nur wie ein Strom durch die Seele gehen, und ganz unvermerkt dahin fließen, ohne daß eine Spur von ihrem Daseyn übrig bleibt? Der gänzliche Mangel sowol als die Schwäche dieser Fähigkeit, Kentnisse leicht zu bekommen, lange zu erhalten und leicht zu reproduciren, sind die einzigen Ursachen, die den grösten Theil der Menschen aus der Zahl der Gelehrten ausschließen.

Billig müste daher unter den Vorzügen eines jeden großen Mannes sein Besitz eines glüklichen Gedächtnisses eben so gerühmt werden, als die Vorzüglichkeit irgend einer andern Seelenkraft. Eben deswegen wird man unter den alten Rednern nicht leicht einen finden, der seinen Feldherren, Volksführer und Imperatoren nicht auch von dieser Seite auf das vortheilhafteste schildern solte. Im Alterthum konte ein großer Man ohne ein vorzügliches Gedächtniß nicht glänzen. Alle Imperatoren, Feldherren und Staatsmänner unter den Griechen und Römern musten zugleich die Gabe, einen überzeugenden und hinreißenden Vortrag zu thun, in einem sehr hohen Grade besitzen. Die Beschuldigungen gegen sie waren ausgearbeitete Reden, die im Angesicht vieler tausend Zuhörer deklamirt wurden, und der glükliche und unglükliche Ausgang ihrer Verantwortungen hieng fast einzig davon ab, wie sie ihre eignen lebhaften Empfindungen des Unwillens,

lens, oder des Mitleidens, oder des Schmerzens auf eine gewaltsame Art den Seelen derer, die sie hörten, mitzutheilen geschikt waren. Oft rissen sie ihre Zuhörer, den Bürger, Pöbel, Soldaten, durch den Strom von erhobnen und pathetischen Ausdrücken, der von ihrem Munde floß, so mit sich fort, daß man nicht Zeit hatte, die Kunst zu bemerken, durch welche man betrogen wurde. Unter diesen Umständen musten nothwendig alle Großen im Staate alle Mittel anwenden, den Organen des Gedächtnisses durch Uebung eine gewisse Festigkeit und Beweglichkeit zu verschaffen, um die Vorstellungen sich leicht und dauerhaft eindrücken, und sie wiederum leicht aufwecken zu können, zumal da dergleichen Anreden und Verantwortungen oft ohne alle Vorbereitung vorgetragen werden musten.

So wie die Alten, von politischen Gründen angetrieben, für die Erlangung eines guten Gedächtnisses Sorge tragen musten: so sind alle Gelehrten in unsern Zeiten wegen der ungeheuren Mannigfaltigkeit der gelehrten Kentnisse eben so wohl genöthigt, alle mögliche Mittel aufzusuchen, durch welche das Behalten der Begriffe verstärkt werden kan. Die künstlichen Mittel, die die Psychologie zur längern Lebendigerhaltung einzelner Begriffe kent, sind vornemlich eine öftere Wiederholung und eine häufige Association einzelner klarer Vorstellungen zu sehr vielen andern

dern *). Wie außerordentlich groß die Vortheile eines guten Gedächtnisses für den Gelehrten seyn, siehet man an den Beyspielen der grösten Genies der leztern Jahrhunderte. Lipsius, Paskal, Bayle, Leibniz sollen entweder gar keine klare Vorstellung, die sie je gehabt, vergessen haben, oder wenn ein solches Vorgeben die Unwissenheit dessen, der es erzählt, an den Tag legt, doch ein ungeheures Gedächtniß gehabt haben.

Es ist nemlich schlechterdings nicht möglich, daß alle unsre Vorstellungen sich in das Gedächtniß ganz unauslöschlich einpflanzen solten. Die mehresten derselben verschwinden entweder ganz, oder ihre Spuren wachen nach einer Zeit wieder auf, ohne daß wir uns bisweilen besinnen können, sie schon ehedem gehabt zu haben. Beydes würde gar nicht geschehen können, wenn das Gedächtnißvermögen das Vermögen eines einfachen Wesens wäre. Aber eben diese Erscheinung, daß Be-

*) Les frequentes representations des mêmes objets à la memoire sont, pour ainsi dire, autant de coups de burin, qui les y gravent autant plus profondement, qu'ils s'y representent plus souvent. *De l' Esprit*, Tom. II, Disc. III. Chap. 3. — Locke stellt die Sache eben so vor: La memoire est une table d'airain remplie de characteres, que le tems efface insensiblement, si l'on n'y repasse quelquefois le burin.

Begriffe verlöschen, die wir schon klar gedacht haben, ist der offenbarste Beweis, daß unser Gedächtnißvermögen das Vermögen eines zusammengesezten Wesens sey, das viele Theile einbüßen, und neue Zusätze erhalten kan. Eben das Gehirn, welches die Eindrücke aufnimt und zum Bewustseyn erhebt, ist das Behältnis aller Gedächtnißimpressionen denkender, und mit Bewustseyn empfindender Thiere. Diese Organen des Gedächtnisses können aber nichts anders als sehr untreue Behälter der Ideen seyn, weil sie selber sehr veränderlich sind. Man hat berechnet, wie groß die Reihe von Jahren seyn müsse, in welcher alle Theile unsers äußern Körpers verfliegen müssen, und es ist sehr zu vermuthen, daß die Fibern des Gehirns ungleich eher verwandelt werden, theils weil ihre Substanz ganz breyartig ist, theils weil nach dem Gehirn eine verhältnismäßig ungleich größere Quantität Blut getrieben wird, als sich in den übrigen Körper ergießt. Und das baldige Verschwinden klarer Vorstellungen, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit angefrischt werden, bestätiget diesen Satz eben so nachdrüklich.

Mit der Vollkommenheit des Gehirns nimt die Güte des Gedächtnisses ab und zu. Im Kinde sind die Organen des Gehirns beynahe ganz flüssig, und die durch die Eindrücke der Gegenstände eingegrabene Spuren ganz unkentlich.

Selbst

Selbst die Theile, auf welche der Eindruk geschieht, müssen bey dem schnellen Wachsthum des Körpers zu schnell den kommenden Theilen weichen. Die Ideen müssen daher aus einem so weichen Element sogleich durchfließen, oder sie werden auch durch das starke Wachsthum des Gehirns überzogen und verdrungen. Schwerer sind diese Spuren auszulöschen, wenn mit dem zunehmenden Alter die Festigkeit des Gehirns zunimt, bey welcher sie dauerhafter und kentlicher gezeichnet werden können. Endlich gelangen im hohen Alter alle unsre Gliedmaßen und Organen zu einer solchen Konsistenz und Härte, daß sie ganz steif, und gegen alle Eindrücke fast gänzlich unempfindlich werden. Durch diese Verhärtung des Gehirns werden die Ideen, die im mänlichen Alter dasselbe erschütterten, so sehr zusammengedrängt und eingekerkert, daß sie nicht wieder aufgewekt werden können, so wenig neue Eindrücke in eine verhärtete Substanz tief einäßen können. Daher vergißt der Greis die Vorstellungen aus den durchgelebten Perioden seines Lebens, und die Begriffe seines Alters sind nur Vorstellungen weniger Augenblicke. Kein Wunder, daß sehr alte Personen leztlich so gar vergessen können, daß sie Speise und Trank zu sich nehmen müssen, wenn sie ihr unbemerkbares Leben erhalten wollen.

Aber nicht allein die langsamste von allen Krankheiten, das Alter, sondern auch sehr viele plöz-

plözliche körperliche Unfälle haben oft eben dieselbe traurige Wirkung einer gänzlichen Beraubung des Gedächtnisses. Verschiedne hitzige Krankheiten zerrütten das innere Organensystem so sehr, daß die besten Kentnisse des Menschen ganz verschwinden *). Und wenn uns auch jemand für eine gänzliche Befreyung von dergleichen körperlichen Unfällen Bürge wäre; so hat doch keine einzige von unsern Vorstellungen das Privilegium der Unauslöschlichkeit. Wir müssen ganz nothwendig eine ganz ungeheure Menge von Begriffen einbüßen, weil Organen und Begriffe denselbigen Gesetzen der Veränderlichkeit und des Flusses unterworfen sind. Das einzige Mittel, das uns zur Erhaltung der Begriffe bekant ist, die öftere Wiederholung derselben, wird bey der unbeschreiblichen Anzahl von Vorstellungen, die wir unser ganzes Leben hindurch von Zeit zu Zeit erhalten, ganz unbrauchbar, wofern wir nicht vorsezlich alle unsre Organen gegen alle, oder doch sehr viele neuen Eindrücke verschließen, und uns blos mit den schon erlangten Vorstellungen beschäfti-

*) Man sehe *Haller* Element. physiol. *Lib. X. Sect. VII.* §. 22. Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, S. 69. — Die Heilung gewisser Wunden am Kopf ziebt bisweilen den Verlust des Gedächtnisses nach sich, und bey Eröfnung der Wunde findet sich das verlohrne Gedächtniß wieder ein.

schäftigen wollen. Gesezt, wir hätten dieses in unsrer Gewalt: so müsten wir schon sehr frühe mit Fleiß anfangen, dum und unwissend zu werden, weil wir schon in unsrer frühesten Kindheit so viele Ideen erhalten, daß wir uns blos mit ihrer einzelnen Wiederholung, um sie nicht zu vergessen, oft unser ganzes Leben hindurch beschäftigen könten. Durch eine solche unaufhörliche Beschäftigung mit einer eingeschränkten Anzahl von Ideen müsten unsre Kentnisse außerordentlich eingeschränkt werden. Diese Verstopfung und Verküttung unsrer Organen gegen den Zufluß neuer Ideen ist aber in Absicht auf die Organen des innern Sinnes nicht einmal möglich, weil diese auf eine mechanische Art ohne unser Zuthun bewegt werden, und nach den Associationsgesetzen uns Vorstellungen zuführen können, die sich gegen unsern Willen aus dem Gehirn hervorwickeln.

Schon aus der vorhergehenden Bemerkung ist es klar, daß unser Gedächtniß nicht ein bloßes Phänomen der Ordnung sey. Helvetius glaubt, daß die Ungleichheit des Gedächtnisses in mehreren Menschen aus der ungleichen Anwendung der Aufmerksamkeit hergeleitet werden müsse, und daß das Gedächtniß eben deswegen ganz machbar sey. Wäre aber ein gutes Gedächtniß ganz und einzig eine Wirkung des menschlichen Fleißes: so könten unsre Wissenschaften noch lange den hohen

hen Grad der Vollkommenheit nicht erreicht haben, den sie wirklich schon erreicht haben. Eben deswegen, weil einige Genies sehr große Schritte vor andern thun; sehr viele Kentnisse leicht fassen und lange behalten, ohne denjenigen Fleiß darauf zu wenden, den sie nothwendig anwenden müsten, wenn ihre Gabe, Vorstellungen leicht zu fassen und sie dauerhaft zu behalten, nicht ihrer ersten Anlage nach von dem Gedächtniß andrer Personen verschieden wäre, die mit eben derselben, und oft weit größern Applikation gehabte Kentnisse sich auf immer eigen zu machen suchen.

Auf diesen Grund, daß die Ungleichheit des Gedächtnisses fast ganz von der ungleichen Anstrengung der Aufmerksamkeit abhange, bauet Helvetius den Satz, daß alle gesunde Menschen ohngefähr ein gleich gutes Gedächtniß besitzen. Allein wenn auch die unleugbare Erfahrung an Kindern und andern Menschen, die bey aller Mühe nicht im Stande sind, ihrem Gedächtniß viele Vorstellungen einzuverleiben, nicht das Gegentheil von der Helvetiusschen Voraussetzung lehren solte: so ist der gefolgerte Schluß doch falsch, weil nichts gewisser ist, als daß die Anstrengung und Aufmerksamkeit nach der verschiedenen Konstitution aller Organen in mehrern Menschen verschieden seyn muß.

Eine sehr große Verwandschaft hat die Einbildungskraft mit dem Gedächtnißvermögen.

Nach einer sehr wahrscheinlichen Vermuthung könten dieselbigen Organen des Gedächtnisses zugleich die Organen der Einbildungskraft seyn, wenn man etwa den feinsten Fibern der Gedächtnißorganen das Vermögen zuschreiben will, von den angenehmen und unangenehmen Eindrücken gerührt zu werden, sie aufzubewahren, zu reproduciren, und auf eine mannigfaltige Art zu verändern. Die gröbern Theile der Gedächtnißorganen kan man für die Niederlage der gleichgültigen Eindrücke halten, und der feinern Organisation das Geschäfte der Imagination überlassen, weil man schon nach dem gemeinen Sprachgebrauch den, einen feinen und zärtlichen Menschen, nent, der von angenehmen und unangenehmen Gegenständen leicht gerührt wird.

Man hält das Dichtungsvermögen gewöhnlich für eine Art von Imagination, wenn sie solche Gegenstände zusammensezt, die man nie zusammen empfunden hat. Allein darinnen kan das Dichtungsvermögen vornemlich aus dem Grunde nicht bestehen, weil man allgemein diejenigen Dichter als Dichter vorzüglich schäzt, die die Gegenstände in der Natur gerade so schildern und mahlen können, wie sie sie empfunden. Nie hat man die Regel als allgemein angenommen oder festgesezt, daß die Größe des Dichters aus der Menge seiner poetischen Fiktionen geschäzt werden müsse. Ja wenn man nach der größern

Menge dererjenigen Dichter urtheilen solte, die die wildesten Fiktionen ersonnen: so solte man bey der ungleich geringern Anzahl solcher Dichter und Künstler, die schöne und häßliche Gegenstände so schildern und vorstellen, wie sie in der Natur sind, den Schluß ziehen, daß die leztere Gabe weit seltner sey als die erstere. Schäferspiele und wahrhafte Schilderungen der schönen und häßlichen Natur haben vielen großen Kennern mehr Beyfall abgenöthigt, als Gedichte, die mit den wildesten Fiktionen überhäuft sind.

Da sich das Dichtungsvermögen auf die bloße Fiktion nicht einschränken läßt: so muß dieses Kapitel aus der Psychologie weggelassen, und dagegen von der dichterischen Einbildungskraft gehandelt werden. Eine Einbildungskraft aber ist alsdenn dichterisch, wenn sie die angenehmen und unangenehmen Eindrücke länger erhält, und lebhafter wieder hervorbringt, es mag nun mit einer großen Veränderung derselben geschehen, oder nicht, als die Menschen es gewöhnlich zu thun im Stande sind. Wenn hingegen die Einbildungskraft Faunen, Hyänen, geflügelte Pferde, Elysium und Tartarus schaft; wenn sie Schönheiten versamlet, die sich nirgend so koncentrirt finden; wenn sie Ideale von Schönheit oder von Häßlichkeit entwirft; wenn sie neue Welten, neue Systeme von Dingen werden läßt: so verdient sie den Namen einer schöpferischen Einbildungskraft,

 und

und diese Art der Aeußerung der Imagination ist es eigentlich, die man allein unter dem Ausdruk, Dichtungsvermögen, begriffen hat.

Die Einbildungskraft und alle ihre Aeußerungen haben in den neuern Zeiten sich eben so viele bittere Vorwürfe müssen gefallen lassen, wie das Gedächtniß. Wenn man ein glükliches Gedächtniß für ein gewisses Zeichen des Mangels des Verstandes und der Vernunft ausgab: so verschrie man eine starke und fruchtbare Einbildungskraft, als die fruchtbarste Mutter von Schwärmerey und Verfolgungsgeist und von allen Uebeln, die die Ruhe des menschlichen Geschlechts gestört, und dieses Leben verachtungswerth gemacht haben. Eine starke Einbildungskraft ist eben so fürchterlich, wie ein hitziges Fiber. In beyden sieht man die Dinge von ganz andern Seiten an, und findet Vorzüge an ihnen, die sie nicht besitzen. Man phantasirt sich in die Gegenstände viele Vollkommenheiten hinein, die gar nicht da sind, und wahre Vorzüge, die wirklich da sind, sieht man nicht. Sie hindert uns eben so sehr in den Arbeiten unsers Verstandes. Keine Meditation kan bey ihrer Lebhaftigkeit zu Stande gebracht werden, weil sie die Seele blos an schöne und häßliche Gegenstände anbindet, ohne ihr die Zurükziehung in sich selbst, oder das Anschauen ewiger Wahrheiten zu erlauben *).

Al-

*) S. Search Light of Nature, Vol. I, S. 477.

Allein man mag noch so schwärmerisch in der Beschuldigung dieser Seelenfähigkeit seyn: so wird man doch ihre absolute Schädlichkeit nimmermehr beweisen, weil Geschichte und Erfahrung uns die grösten Philosophen zugleich als die grösten Dichter kennen lehrt. Schwerlich aber hat ein wahrer Philosoph das große Unheil in der Welt angerichtet, dessen Mutter eine lebhafte Imagination seyn sol. Plato durchwebte seine philosophischsten Raisonnements mit Allegorien, die gröstentheils prächtig und erhaben sind. Die abgezogensten Wahrheiten sind in Bilder eingehüllet, deren Werth alle Zeitalter erkant haben, die über solche Meisterstücke zu urtheilen im Stande waren. Der schönste unter allen Träumen dieses dichterischen Philosophen ist seine Allegorie im Phädrus über den Zustand der menschlichen Seele vor ihrem Einzuge in diesen Leib, über ihr Herabsinken in die grobe Materie, und über ihr Aufsteigen zur Gottheit, zum Besitz aller verlohrnen Seeligkeiten. Und wie zusammenhängend und regelmäßig die Raisonnements in diesem Dialog fortlaufen, müssen alle diejenigen bewundern, die ihn lesen *). Regelmäßigkeit und System

*) Herr Prof. Meiners hat diese Allegorie, so wie sie Plato zusammengedichtet hat, für deutsche Leser vorgetragen, in seinen vermischten philosophischen Schriften, Th. 1. S. 120. u. f.

läßt sich mit der stärksten Phantasie vereinigen. Es ist wahr, die Einbildungskraft schwingt sich über die Regeln hinaus, die ihr Feuer auslöschen. Allein sie kan regelmäßig arbeiten, ohne sich an Regeln zu binden, wenn nur die übrigen Seelenkräfte nicht ganz durch ihr Leben ertödtet sind. Zu geschweigen, daß der Philosoph, der die Gabe einer lebhaften Einbildungskraft besizt, es in seiner Gewalt hat, alle unregelmäßige Auswüchse an seinen Geistesprodukten weg zu feilen, so bald das Feuer erkaltet ist.

Wie sehr die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft vom Körper, und vom Einfluß der äußern Gegenstände auf den Körper abhange, läßt sich am deutlichsten aus der allgemeinen Bemerkung in der Geschichte der Menschheit abnehmen, nach welcher alle Nationen, die sehr nahe an der Linie wohnen, eine außerordentlich starke Einbildungskraft haben. Die Morgenländer und alle südlichen Nationen dichten ungleich feuriger und schöpferischer, als alle Völker des kalten Nordens und des Occidents. Der vortheilhafte Einfluß des Klima auf die Einbildungskraft läßt sich um so viel weniger bezweifeln, wenn man bedenkt, wie sehr die Fibern der innern Organen nach der Beschaffenheit des Himmelstrichs feiner oder gröber, biegsamer oder steifer, und die Lebensgeister feuriger oder träger seyn müssen.

Eben so unläugbar ist es, daß die Vortreflichkeit der Einbildungskraft in einem hohen Grade dem Alter des Körpers, und der durch das Alter veränderlichen Beschaffenheit der inneren Organen des Gehirns unterworfen ist. Mit den lebhaften Empfindungen des jugendlichen Körpers verschwindet ihre Lebhaftigkeit. Der Jüngling dichtet feuriger, als der abgelebte Alte, und nur die allerwenigsten Dichter bleiben sich in allen Altern gleich. — Man versenke also diese Kraft in eine Monade, und man versenkt sie in ein Wort. Aber es sey, sie sey reell; kan sie etwas verliehren, was sie hatte? Was soll sie verliehren? Hat sie Theile? Und womit soll ihr Abgang ersezt werden? Läßt sie sich mit Begriffen mästen? Was ist ihr Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Aequator, Pol, Jugend, Alter? — Urtheile Weltweiser!

III. Verstand.

Hier und bey der folgenden Aufschrift müste ich die Klage über das Unbestimte der allgemeinen psychologischen Ausdrücke widerholen. Man hat den allgemeinsten Benennungen der Seelenkräfte so viele unrichtige Bedeutungen untergeschoben, daß man durch dieses schwankende der Hauptbenennungen alle mögliche seichte Behauptungen in der Seelenlehre durchzusetzen im Stande ist. Das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden, oder schon gebildete allgemeine Begriffe zu

fassen, und richtig zu gebrauchen, scheint die dem Ausdruck, Verstand, angemessenste Bedeutung zu seyn. Denn, wenn man auf die Redensarten im gemeinen Leben, Verstand haben, guten Verstand, keinen Verstand haben, Acht giebt: so wird man ihnen nach dieser Erklärung den schiklichsten Sinn geben können, indem man demjenigen billig einen Mangel des Verstandes zuschreiben kan, der nicht einmal gebildete allgemeine Begriffe zu fassen und zu gebrauchen weis. Die ersten Erfinder, und die nachherigen Fortbilder und Erweiterer unsrer Sprachen haben uns in der Bildung allgemeiner Begriffe wenig übrig gelassen. Die mehresten Gegenstände, die auf ihre äußeren und inneren Sinnen auf eine ähnliche Art wirkten, faßten sie unter einem gemeinschaftlichen Namen zusammen, weil sie voraussezten, daß Gegenstände, die ähnliche Eindrücke auf uns machen, ähnliche Eigenschaften haben müssen.

Wenn wir demnach noch heute allgemeine Begriffe abziehen: so haben sie die Erfinder und Erweiterer der Sprachen schon lange vor uns abgezogen, weil sie für diese Begriffe Benennungen in der Sprache erfunden haben, die wir selbst gebrauchen. Wir können also heute in Absicht auf die Bildung und Bezeichnung allgemeiner Begriffe nur an solchen Gegenständen Verstand üben, die man vor uns entweder gar nicht gekant, oder an denen man doch das Gemeinschaftliche nicht

wahrgenommen hat, um welches willen man es mit einem eignen allgemeinen Ausdruck hätte bezeichnen, und die Subjekte dieser Aehnlichkeiten zu Dingen von derselben Art oder Gattung hätte zählen sollen. Daher verschaffen uns die neuen Entdeckungen in allen drey Reichen der Natur Gelegenheit, entweder ganz neue allgemeine Begriffe zu bilden, oder die allgemeinen schon gebildeten Begriffe vollständiger zu machen. Linne und Büffon haben allerdings mehrere ganz neue allgemeine Begriffe gebildet, und mit neuen Ausdrücken bezeichnet, indem sie unter einer ganz ungeheuren Anzahl von Gegenständen im Thier, Pflanzen und Mineralreich ähnliche Eigenschaften bemerkten, oder besser aus den ähnlichen Eindrücken, die eine gewisse Anzahl von Gegenständen in ihnen erzeugten, auf die ähnlichen Eigenschaften dieser Gegenstände schlossen, und sie eben deswegen zu Dingen derselbigen Art rechneten. Vollständiger ist auf der andern Seite unter andern der allgemeine Begrif vom Menschen, seit der genaueren Bemerkung zwoer Eigenschaften an allen menschlichen gesund gebildeten Individuen der Sympathie und der Sprachfähigkeit, geworden, als er bisher war, da man ihn auf ein vernünftiges Thier einschränkte.

Nach dieser richtigen Bestimmung des Begrifs ist die Folge richtig, daß der Verstand eine gemeinschaftliche Gabe für Menschen und für die

Thiere sey. Unläugbare Erfahrungen bestätigen diesen Saz, daß sich die Thiere gewisse allgemeine Begriffe bilden *). Allein, wie sie die von andern Individuen ihres Geschlechts schon gebildeten allgemeinen Begriffe fassen, und ob sie sie fassen können, sind wir nicht auszumachen im Stande, da wir keine artikulirte Sprache an ihnen wahrnehmen. Hier, deucht mich, liegt also ein größerer Unterschied der Thiere vom Menschen, als in ihrer angeblichen Unfähigkeit allgemeine Begriffe zu bilden. Thiere, wenigstens die vollkommeneren Geschlechter unter ihnen, können gewis allgemeine Begriffe bilden; allein sie können die von andern Individuen ihres Geschlechts gebildeten allgemeinen Begriffe nicht fassen, oder annehmen. Eben deswegen müssen sie in der Erweiterung ihrer Kentnisse immer weit zurükbleiben, weil ein jedes Individuum von vorne anfangen, und sich den ganzen Schaz seiner Kentnisse selbst samlen muß, ohne durch Belehrung die schon erfundnen Kentnisse sich eigen machen zu können. Menschen hingegen, wenn sie glüklich organisirt sind, können

*) Montagne schließt sehr richtig: Nous devons conclure de pareils effets, pareilles facultés, & de plus riches effets des facultés plus riches, & confesser par consequent, que ce même discours, cette même voye que nous tenons à oeuvrer, aussi la tiennent les animaux ou quelque autre meilleure. *Essais* de MONTAGNE. *Liv. II. Chap.* 12. *Tom. III, p.* 55.

nen beydes, allgemeine Begriffe selber bilden, und gebildete durch Sprache sich beybringen lassen.

Diese Bemerkung ist wichtig, weil in ihr ein Hauptunterschied der Menschen von den Thieren liegt, der nicht auf dem gänzlichen Mangel einer Seelenkraft beruht, sondern blos auf dem Mangel des höhern Grades von Vortreflichkeit eines Seelenvermögens, womit Menschen und Thiere gemeinschaftlich ausgerüstet sind, der Gelehrigkeit. Thiere sind unstreitig in Absicht auf partikuläre Begriffe, die ohne artikulirte Sprache ihnen beygebracht werden können, eben so gelehrig, wie der Mensch. Der Hund weis die Bedeutung der Minen seines Herrn oft besser, als manche Menschen, die eben die Züge lesen. Allein der Mensch ist gelehriger, so bald es auf allgemeine Begriffe ankömt. Nur ganz stupide Menschenähnliche Geschöpfe lassen sich bisweilen eben so wenig allgemeine Begriffe beybringen, als die Thiere; und sie können ihnen gar nicht beygebracht werden, so bald sie sprachlos und taub sind. Die Organisation des tauben und des sprachlosen Menschen scheint der Organisation der Thiere völlig gleich und ähnlich zu seyn. Es läßt sich daher gar nicht daran zweifeln, daß man es mit den Thieren nicht eben so weit solte bringen können, als mit tauben und sprachlosen Menschen, wenn man sich mit jenen eine gleiche Mühe geben solte, als man auf diese menschliche Monstra wenden

muß,

muß, bis man sie ein wenig menschenähnlich handeln lehret. Solte daher in einer vollständigen Definition vom Menschen nicht sein Vermögen, allgemeine Begriffe zu fassen, d. h. seine Gelehrigkeit, einen Hauptcharakter ausmachen müssen?

Man berufe sich hier in der Vertheidigung des Gegentheils nicht auf diejenige Arten von Vögeln, die allgemeine Ausdrücke fassen und nachsprechen lernen, ohne daß sie die durch diese Wörter bezeichneten allgemeinen Begriffe an dieselbigen anknüpfen, indem sie die erlernten Wörter die mehreste Zeit ganz am unrechten Ort anbringen. Ich erinnere mich noch aus meiner Kindheit eines solchen Beyspiels. Man hatte einem Papagey den allgemeinen Ausdruck, Hure, aussprechen gelehrt. Der Vogel war aber häufig so ungerecht, daß er den keuschesten Frauenzimmern diesen schimpflichen Namen gab. — Allein hieraus läßt sich gar kein Schluß auf die Gelehrigkeit machen, von welcher hier die Rede ist. Man hat nemlich nie die Absicht bey den Vögeln, die man einige Wörter aussprechen lehrt, ihnen zu gleicher Zeit auch die allgemeinen Begriffe, die an den allgemeinen artikulirten Lauten kleben, beyzubringen. Sie lernen Wörter, und lernen ihre Bedeutung nicht. Es scheint, als wenn diejenige Personen, die die Vögel an die Aussprache gewisser Wörter gewöhnen, gerade die Absicht hätten, ihnen ihre Bedeutung vorzuenthalten, weil sie ein so ganz

ver-

verkehrtes Verfahren in diesen Lehrstunden vornehmen. Man stellt ihnen die bezeichneten Gegenstände nie vor, und man entwickelt ihnen die Begriffe nie, die ein gewisser allgemeiner Ausdruck andeutet. Jenem Papagey hatte man nie den allgemeinen Begrif eines solchen Mädchens vorlegen können, dem der Name zukam, den er nachsprach. Das war die Ursache, warum er so häufig die unschuldigsten Damen, er selbst unschuldig, schimpfte. Diese unverschuldete Unart nimt man auch an Kindern wahr, die eben die Sprache erlernen. Unter der ungeheuren Menge von Ideen, die ihnen durch die Sprache beygebracht werden, ist es nicht anders zu erwarten, als daß eine sehr große Anzahl derselben dunkel und verworren seyn müsse. In diese Klasse gehören vornemlich die Ideen, die durch allgemeine Wörter ausgedrückt werden. Kinder erlernen häufig die allgemeinen Ausdrücke, ohne einen klärern allgemeinen Begrif mit denselben zu verknüpfen, als die, eben diese artikulirte Töne nachahmenden Vögel. Daher gebrauchen sie diese Art von Ausdrücken eben so häufig ganz unrichtig, wie die Vögel. Man sieht z. B. voraus, daß unerwachsene Kinder den rechten Gebrauch jenes Wortes, den der Papagey verfehlte, eben so gut verfehlen müssen. Das lehrt auch die Erfahrung. Ein kleiner Junge, der sich mehrentheils in der Gesellschaft unausgebildeter Mägde befand, hatte von diesem Gesindel zu frühe den Ausdruck,

Hure,

Hure, sich eigen gemacht, ohne die Bedeutung desselben wissen zu können. So viel hatte das Kind schon abgemerkt, daß es ein Schimpfname sey. Kein Wunder also, daß er bey Mans- und Frauenspersonen in der Folge in einer gleichvielsagenden Bedeutung von ihm angebracht wurde.

Wir kennen also kein Mittel, wodurch wir den Thieren allgemeine Ideen eindrücken könten, und ihre Gelehrigkeit ist uns daher immer wenigstens sehr zweifelhaft, da auf der andern Seite der Mensch diese Fähigkeit ohne Widerspruch besizt. Aber auch unter den allgemeinen Begriffen, die sich die Thiere selbst von den Gegenständen bilden, und den allgemeinen Begriffen, die der Mensch von eben derselben Klasse von Gegenständen hat, muß es nothwendig sehr große Unterschiede geben; so wie die allgemeinen Begriffe, die sich mehrere Klassen von Menschen von denselbigen Gegenständen machen, oft sehr von einander verschieden sind. Mehrere Menschen müssen sich von denselbigen Gegenständen vornemlich aus dem Grunde von einander abgehende allgemeine Begriffe bilden, weil sie zur Entdeckung gemeinschaftlicher Aehnlichkeiten an den Gegenständen, nicht dieselbigen Werkzeuge in demselbigen Grad von Vortreflichkeit besitzen. Nach dem die sinlichen Werkzeuge einer Person feiner oder schärfer sind, als die Sinnen der andern, nach dem wird jene mehr Aehnlichkeiten an den Gegenständen wahrnehmen, als diese,

und ihr allgemeiner Begrif wird daher ungleich vollständiger seyn, als der allgemeine Begrif der leztern, der durch Hülfe stumpferer Sinne abgezogen worden ist.

Außer der Verschiedenheit der Vortreflichkeit der äußeren Sinnen giebt es noch andre Ursachen der Verschiedenheit der allgemeinen Begriffe bey mehreren Menschen. Die wilden Nationen des Erdbodens haben unstreitig feinere und schärfere äußere Sinnen, als die kultivirten Europäer, und doch können sie die Aehnlichkeit unter dem Gold, und die Verschiedenheit unter dem Gold und den gelben Metallen nicht entdecken. Sie sehen alle gelbe Metalle für Gold, für Dinge derselbigen Art an, die der bürgerliche Mensch bald zu unterscheiden im Stande ist. Dieser Abstand der Wilden vom kultivirten Menschen in Absicht auf die Bildung allgemeiner Begriffe ist wahrscheinlich der nemliche, der sich unter den Thieren, die vollkommener organisiret sind, und unter den unvollkommeneren Thierarten findet. Beyde können nicht dieselbige allgemeine Begriffe bilden, weil sie die Gegenstände nicht auf dieselbige Art empfinden. Eben dieser Grund findet auch bey Thieren und Menschen statt.

Sehr viele körperliche Zufälle können uns das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden, zu fassen

und zu gebrauchen, gänzlich rauben. Alle Personen, die das Unglück hatten durch schrekliche Lähmungen den Gebrauch ihrer äußeren Sinnen zu verlieren, büßten zu gleicher Zeit die Fähigkeit ein, allgemeine Begriffe abzuziehen, oder sie von andern anzunehmen. Durch einen Schlagfluß verlohr, nach Hallers Bemerkung, ein Mann alle Substantive aus dem Gedächtniß. Diese unglükliche Person muß zugleich alle allgemeinen Begriffe, die sie an Substantiva geknüpft hatte, verlohren haben. Huart erzählt eine merkwürdige Geschichte von einem Menschen, der in einer Krankheit eine Menge von allgemeinen Begriffen überkam, die er vorher nicht besaß. Es war ein wahnsinnig gewordner Page eines der vornehmsten Magnaten in Spanien. „In gesunden Tagen hatte man ihn durchgängig für einen Menschen von sehr wenigem Verstand gehalten. Als er aber in die Krankheit verfiel, brachte er so viele anmuthige Sachen, so viele sinnreiche Gleichnisse, so viele vortrefliche Antworten, wenn man ihn fragte, und so viele unverbesserliche Vorschläge, das Reich, (dessen Herr er zu seyn sich einbildete,) wohl zu regieren, vor, daß nicht wenig Leute aus fremden Orten so was wunderbares zu hören herbeykamen, daß selbst sein Herr sein Bette selten oder gar nicht verlies, und nichts eifriger von Gott wünschte, als daß er nie wieder hergestellt werden mögte. Dieses gab er ganz deutlich zu verstehen, als der

Pa-

Page gesund worden wär, und der Arzt, in der gewissen Hofnung Lob und Belohnung davon zu tragen, sich von ihm beurlauben wolte. Mein Herr, sagte er zum Arzt, ich kan sie versichern, daß mich niemals ein Unfall mehr geschmerzt hat, als die Genesung meines Pagen. Eine so weise Narrheit hätte man gar nicht wieder in eine so langsame gesunde Vernunft, wie er sie jezt hat, da er genesen ist, verwandeln sollen. Es komt mir vor, als wenn sie ihn mit gutem Bedacht wieder zum Narren gemacht hätten, welches doch die elendeste Krankheit ist, in die ein Mensch verfallen kan." *) Huart hörte einen Landmann in einer phrenetischen Krankheit eine Rede halten, worinnen er die Umstehenden, für seine Seligkeit zu beten, und wenn er von diesem Lager nicht aufkommen solte, für seine Kinder und seine Frau zu sorgen, mit solchem oratorischen Nachdruck, und mit so ausgesuchten Worten ermahnte, daß Cicero auch vor dem Senat nicht hätte beredter seyn können. Alle, die zugegen waren, erstaunten, und fragten, woher doch einem Menschen so viel Weisheit und Beredsamkeit kommen könne, der bey gesunden Umständen kaum habe reden können **)? Le Camus

 führt

*) Johann Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, aus dem Spanischen übersezt von Gotth. Ephr. Leßing. S. 56.

**) Huart am angeführten Ort. S. 54.

führt ein Beyspiel von einem jungen Menschen an, der ganz stupide war, so daß man ihn in einem Kloster zu weiter nichts als zum Glockenläuten brauchen konte. Nur nachdem er einmal einen schweren Fall gethan, wurde sein Gehirn so sehr erschüttert, daß er Merkmahle des Genies von sich gab, und in den Wissenschaften schnell sehr glükliche Fortgänge that *).

Merkwürdig ist es, daß diejenige Psychologen, die die Sensibilität, Einbildungskraft und das Gedächtniß für Vermögen unsrer Nerven halten, dennoch nicht Muth genug haben, Verstand und Vernunft als Gaben eines Theils unsers Körpers anzusehen, gleich als wenn jene geringer seyen, als diese, oder als wenn diese ohne jene in einem erträglichen Grad der Vollkommenheit vorhanden seyn könten. Die ganze Wolfische Schule nimt der Seele, als einem einfachen Wesen, Sensibilität, Gedächtniß und Einbildungskraft ab, und legt sie ins Gehirn nieder. Haller stimt dieser Hypothese bey **). Aber alle Erfahrungen, die

*) Medicine de l' Esprit, par *Antoine le Camus*. Tom. II. p. 55. -- Man vergleiche auch *Haller* Element. Physiol. *Lib. X. Sect. VII.* §. 12. „Homo parvi ingenii, dum sanus fuerat, ingeniosus ex ictu in cranio accepto, sanatus ad priorem simplicitatem rediit.“

**) Element. Physiol. *Lib. XVII. Sect. I.* §. 6. „Cum ex

die er selber angemerkt hat, beweisen, daß durch allerhand Krankheiten und körperliche Zufälle alle unsre Kentnisse, und die so genanten höheren Seelenkräfte verlohren gehen können. Wer daher nur einen Augenblick das System seiner Schule vergessen will, der wird durch eben dieselbigen Erfahrungen, nach welchen er Sensibilität, Gedächtniß und Einbildungskraft dem einfachen Wesen abspricht, bewogen werden, ihm auch Verstand und Vernunft abzunehmen, und dem Gehirn zuzueignen. Aber was behält das einfache Wesen alsdenn noch übrig?

IV. Vernunft.

Die Philosophie wird fast durchgängig für eine Samlung vernunftmäßiger Kentnisse gehalten. Gut

---

ex corporis diversis conditionibus memoria crescat, minuatur, pereat, restituatur, neque animam tegulæ ictum sentire probabile sit, aut vim effusi sanguinis: erit adeo in corporeo cerebro sedes vestigiorum, quæ a sensationibus superfuerunt, & imprimis signorum, quæ mens nostra cum sensationibus didicit conjungere Vergl. mit *Helvetius* de l' Esprit *Disc. I. Hartley* Observations on man *Tom. I. p.* 374 und *Bonnet* Essai Analytique. *Tom. I. Chap.* 7. – Demohngeachtet billigt es Haller nicht, daß Helvetius die Urtheilskraft, und die so genannten höheren Seelenkräfte als körperliche Vermögen ansieht, ob sie gleich mit der Zerrüttung des Gehirns zugleich verwüstet werden. *Lib. XVII, Sect. I.* § 10. u. f. Eine solche Art zu philosophiren scheint mir unrichtig.

Gut ist es, daß man einmal die Dienste, die man sich von dieser Beschreibung verspricht, in Zweifel zog, und die Verwirrung und Dunkelheit bemerkte, die sie im Kopf eines jeden zurücke läßt, der sich mit der Unterschiebung mehrerer dunkler Worte für ein einziges dunkles Wort befriedigen läßt. In der That, wenn man einem in einer Erklärung der Philosophie nichts bestimteres zu sagen weis, als daß sie der Inbegrif vernunftmäßiger Kentnisse sey: so solte man, ehe man einen durch den schwankenden Begrif, Vernunft, vernunftmäßig verwirrt, einen jeden lieber bey den dunkeln Vorstellungen lassen, die der Ausdruck Philosophie für sich schon erzeugt.

Der Ausdruck, Vernunft, kan zur Bezeichnung desjenigen Vermögens, vermittelst dessen wir Begriffe mit einander verbinden, und durch diese Verbindung ihre Uebereinstimmung oder ihren Widerspruch wahrnehmen, am besten gebraucht werden. Man sagt gewöhnlich, Vernunft sey die Fähigkeit, den Zusammenhang unter den Wahrheiten einzusehen. Allein diese Erklärung ist zu enge, weil die Urtheilskraft eine Aeußerung der Vernunft ist, die uns doch nicht den Zusammenhang unter den Wahrheiten, sondern nur die Verhältnisse von ein Paar Begriffen einsehen macht. Uebrigens ist auch ein zweyter Fehler dieser gewöhn-

lichen

lichen Definition eben so beträchtlich. Man hat nemlich zur Bezeichnung des Vermögens, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, in allen Sprachen einen eignen Ausdruck, und man nent es Schließkraft, *Raisonnement*, *Ratiocinatio*. Diejenigen, die die Sprachen erfunden und ausgebildet haben, musten daher nothwendig unter *Ratio* und *Ratiocinatio*, Vernunft und Schließkraft, *Raison* und *Raisonnement* einen Unterschied machen, der darinnen liegt, daß Vernunft etwas allgemeineres ausdrükt, als Schließkraft, und daß folglich die Schließkraft, so wie die Urtheilskraft als eine besondere Aeußerung der Vernunft anzusehen ist. Denn man urtheilt, wenn man zwo Ideen mit einander verbindet, um ihr gegenseitiges Verhältniß wahrzunehmen. Man schließt, wenn man eben diese Vergleichung unter drey oder mehreren Begriffen anstellt.

Es läßt sich nicht leicht ein empfindendes Wesen gedenken, das nicht wenigstens eine Operation der Vernunft solte verrichten können. Ein jedes Thier muß bey ein Paar gleichzeitigen Impressionen nothwendig das Verhältniß beyder Impressionen wahrnehmen, d. h. es muß urtheilen. Das Raisonnement ist weiter nichts als eine mehr zusammengesezte Operation, die aber im Grunde auf derselbigen Fähigkeit der Nerven beruht, die

zum Urtheil erforderlich ist. Zum Urtheil sind gar nicht abstrakte Ideen nöthig, und auf solche Weise fält der von den meisten Philosophen aufgenommene Saz, daß die Thiere keine Vernunft haben, alsobald weg. Aber auch bey jener Voraussezung bleibt der Saz immer falsch, weil die Voraussezung, daß die Thiere keine abstrakte Begriffe haben, falsch ist *).

Nichts ist denkenden und empfindenden Wesen natürlicher, als der Zustand des Urtheils und des Raisonnements. Es kan keine neue Idee in die Seele kommen, oder in der Seele aufwachen, ohne daß sie andre Begriffe zu gleicher Zeit mit aufwecken solte, die in eben derselben Zeit die inneren Organen erschüttern. Wir urtheilen daher beständig, ob wir gleich die wenigsten unsrer Urtheile zur Klarheit hervorziehen. Unsre Meditation ist eine lange Anstrengung der Organen unsrer Vernunft, die bald urtheilen, bald vom Urtheil zum Schluß übergehen. In der Meditation behalten wir ein oder ein Paar Ideen uns immer klar gegenwärtig, die wir mit einer ganz unbestimten Anzahl andrer Ideen associiren. Wir suchen ihr

*) Ich müste mich hier selbst ausschreiben, wenn ich noch ein Wort hierüber hinzusetzen wolte. Ich verweise daher meine Leser auf die Abhandlung in diesem Versuch: Ueber den Verstand.

ihr Verhältniß sorgfältig auf, und je scharfsinniger wir ihre Uebereinstimmung oder Widersprüche entdecken, desto glücklicher sind wir bey unsrer Unternehmung. Je mehr wir daher Begriffe vorräthig haben, die sich an einen gewissen Hauptbegrif, über den wir meditiren wollen, leicht anschließen, und zur Gegeneinanderhaltung derselben uns Gelegenheit geben, desto glücklicher ist der Ausgang der Meditation.

Es kömt aber bey dem richtigen Urtheil und Schluß in der Meditation vorzüglich auf die formelle Beschaffenheit der Ideen an, die sich zur Association herzudrängen. Wir müssen die große Menge von Ideen, die wir mit einander zu verbinden haben, sehr klar gegenwärtig haben. Wenn uns diese Klarheit die einzelnen Theile des Begriffes darlegt, den wir auseinander setzen wollen: so wird die ganze Masse so bearbeitet, daß auch ihre Theile in die Feinheit getrieben werden, deren sie nur immer fähig sind, und der glükliche Erfolg davon ist ein tiefer Blick auf alle zergliederten Theile, bey welchen uns kein beygemischtes fremdes Licht verführen kan. Dieser helle Tag, dieses volle Licht, das uns einen jeden Gegenstand, wie ein nahe vor Augen liegendes, und hinlänglich erleuchtetes Gemählde vorstellt, darinnen man jedes Einzelne genau bemerken kan, herrscht nur in der Seele des Mannes von Genie.

Da es die Vernunft mit Ideen zu thun hat, deren Behältniß gewisse innere Organen sind: so ist es nicht zu verwundern, daß mit der Zerrüttung dieser Organen zugleich die Organen der Vernunft zerstöret werden. Die ganze Gesundheit der Vernunft hängt von der Gesundheit einiger weniger Organen der thierischen Natur ab. Alle Erfahrungen bezeugen es, daß dieses Vermögen in eben dem Grad leidet, in welchem gewisse Theile unsers Körpers verwüstet werden. Starke Getränke benebeln unsre Vernunft, und hitzige Fieber machen den grösten Raisonneur fabeln.

Sonderbar ist es, daß die Einbildungskraft in eben dem Verhältniß gewinnt, in welchem die Vernunft verliert. Jene wird immer desto lebhafter, je schwächer diese wird, und je mehr die Realität unsrer Begriffe abnimt, desto häufiger stellen sich Chimären dar. Es scheint also, daß die Organen beyder Vermögen, so nahe sie auch zusammen gränzen, ganz entgegen gesezt gebauet seyn müssen, und daß durch die Betäubung der Organen der Vernunft die Organen der Phantasie entweder desto ungehinderter erschüttert werden, oder, daß die Organen der Vernunft zwar immer selber fortarbeiten, aber, weil sie betäubt sind, bloße Produkte der Imagination hervorbringen können. Wäre man im Stande genauer zu bestimmen, was für Veränderungen die Weine, Gewür-

würze, und andre starke Getränke eigentlich in unserm Gehirn verursachen, ob sie den Lauf der Lebensgeister sehr vermehren, oder ob ihr Dampf das Gehirnmark selbst von seiner Festigkeit in eine gewisse Weichheit verwandeln: so hätte ich einer Erklärung dieser Bemerkung nachgedacht, die man in der Fibernpsychologie gar nicht gemacht hat.

* * *

Alle Äußerungen unsers Erkentnißvermögens lassen sich auf diese beschriebene Stücke zurücke führen. Wir nehmen entweder Erschütterungen unsrer Organen wahr; oder wir legen die Reste dieser Erschütterungen zu einem künftigen Gebrauch bey, und rufen sie bey Gelegenheit wieder hervor, oder wir bilden diese Reste in allgemeine Begriffe um; oder wir verbinden sie, um ihr gegenseitiges Verhältniß einzusehen, auf eine mannigfaltige Weise miteinander. Kein Psycholog wird den Beweis auf sich nehmen, daß Sensibilität mit Bewustseyn, Gedächtniß und Einbildungskraft, Verstand und Vernunft eben so viele eigne Kräfte und Fähigkeiten voraussetzen, als ihre Wirkungen von einander verschieden zu seyn scheinen. Vielleicht ist es eine einzige Kraft, die alle diese Wirkungen hervorbringen kan, nachdem sie in dieser, oder in jener Region unsers Gehirns wirkt, oder nach dem die Ideen für sich beschaffen sind, die diese einzige Kraft bearbeitet, nach dem

in

in dieses Feuer Gold oder Holz oder Thon hingelegt werden. So lange wir mit unserm Innersten nicht besser bekant sind, als wir es jezt sind, dürfen wir diese Untersuchung nicht einmal vor uns nehmen, woferne wir nicht Dinge, die außer unserm Gesichtskreis liegen, erforschen, und Chimären verfolgen wollen. Wir müssen uns begnügen, alle Erscheinungen der menschlichen Natur so zu vereinfachen, als möglich, ohne demonstrativisch darthun zu wollen, daß die menschliche Natur entweder so einfach oder so zusammengesezt sey, als wie wir sie analysiren, oder zusammensetzen.

Wenn man mit dieser Eintheilung der Arbeiten unsers Verstandes zufrieden ist: so wird es einem jeden leicht seyn, alle übrigen Operationen desselben, die man in der Sprache mit eignen Namen bezeichnet hat, diesen vier Hauptäußerungen des Erkentnißvermögens als Arten unterzuordnen. So ist der Witz keine eigne Fähigkeit unsrer Organen, die nicht schon in den angegebnen mitbegriffen wäre. Ich kan nicht einmal begreifen, wie man nach der gewöhnlichen Beschreibung des Witzes ein eignes Wort zur Bezeichnung einer und eben derselbigen Fähigkeit erfunden hat. Witz soll das Vermögen seyn, die Aehnlichkeiten unter den Gegenständen zu entdecken. Diese Beschreibung hat einen gedoppelten Fehler. Sie ist, in der Sprache der Logiker, zu gleicher Zeit zu weitläuf-

tig,

tig, und zu eng. Jenes, weil die Vernunft völlig eben dieselbe Gabe ist, und weil die Aufsuchung der Aehnlichkeiten häufig das Geschäfte der Einbildungskraft und des Verstandes ist. Zu eng, weil auch die Entdeckung der Unähnlichkeiten, und das Zusammenrücken der entferntesten Ideen witzig seyn kan. Immer muß der Witz als eine Unterart von der Einbildungskraft, und dem Verstand, und der Vernunft angesehen werden, und so sind gerade diejenigen Gedanken allein witzig, wenn sie solche Ideenverbindungen enthalten, die jene Verzuckungen der Muskeln unsers Gesichts nach sich ziehen, die man das Lachen nent.

V. Wille.

Der Wille scheint eine vom Erkentnißvermögen wesentlich verschiedne Kraft des Menschen zu seyn. Der Mensch empfindet und denkt. Aber nach der Beschaffenheit der Empfindungen und Gedanken wird er entweder mit Lust, oder mit Unlust erfüllt. In beyden Fällen ist er nicht gleichgültig. Er hat ein Vermögen, dasjenige, was ihn auf eine angenehme Art rühret, zu begehren, und das Gegentheil zu verabscheuen. So wohl der Zustand des Vergnügens als auch des Schmerzens, Wohlgefallen und Mißfallen, bringen ihn zu Entschließungen, und machen ihn thätig und wirksam. Dieses Vermögen zu Entschließungen ist es, was man den Willen nent. Meh-

rere

rere Philosophen nehmen an, daß man außer der Erkentnißkraft noch die Kraft des Wollens als eine Grundkraft ansehen müsse, und daß diese ganz fur sich, ohne jener untergeordnet zu seyn, sich im Menschen finde, weil wir das Wollen nicht für eine bloße abgeleitete Folge der Denkkraft halten, sondern es vielmehr für den Grund andrer Seelenwirkungen ansehen müssen, die gar nicht aus der bloßen Denkkraft begriffen werden können.

Wer sich von der Beschaffenheit dieser Untersuchung über die Grundkräfte, die der Mensch bey keinem einzigen Dinge in der Welt erkennen kan, die gehörigen deutlichen Begriffe machen will, der muß schon voraus einsehen, daß die Systeme der Philosophen hier nothwendig im Streit liegen müssen. Grundkraft einer Substanz heißt ihr Vermögen, Veränderungen hervorzubringen, das aus ihrer ursprünglichen Einrichtung entspringt, und worauf sich mehrere abgeleitete Fähigkeiten gründen. Wer daher Grundkräfte kennen will, muß Einfachheiten in der Natur kennen, und die wesentlichen Grundbeschaffenheiten des Dings erforschet haben. Aber unsre Welt ist eine Welt der Phänomene. Wir kennen keine Wirkung anders, als aus dem Zusammenlauf unzählig vieler Kräfte, die, nachdem sie in verschiedne Verknüpfungen und Verhaltnisse

gebracht worden, verschiedne Wirkungen hervorbringen. So bald wir uns um die Kentniß einer nur in etwas isolirten Kraft bekümmern; die Dinge aus ihren Verknüpfungen herausreißen; und sie so viel möglich, in ihre einfacheren Bestandtheile auflösen, die aber demohngeachtet noch immer zusammengesezt genug sind, weil wir sie mit unsern Sinnen entdecken: so bringen wir auch aus den Kräften, so wie aus den Körpern, zulezt ein Kaput Mortuum heraus, von dem wir so gut als nichts wissen, wenn wir wissen, daß es ein geschmakloses und unriechbares Ding sey.

Hätten die Philosophen, die über die Grundkräfte der menschlichen Seele nachdachten, immer diese Bemerkungen lebhaft vor Augen gehabt: so würden sie vorausgesehen haben, daß die Streitfrage von Menschenkindern in Ewigkeit nicht werde entschieden werden. Ich will ihre Meinungen anzeigen, die sich, so bald sie über die Sache zu raisonniren anfangen, gröstentheils darauf gründen, daß sie einen weniger strengen Begrif von Grundkraft einmischen. Nach einigen ist die Denkkraft das Vermögen, aus welchem das Vermögen zu wollen fließt. Denn man begehrt, wenn man sich bestrebet, eine Vorstellung zu erhalten, und man verabscheuet, wenn man sich bestrebet, einen Gedanken zu verdunkeln und auszulöschen. Die Grundlage des Willens ist also

so die Erkentnißkraft. Bey einer jeden angenehmen und unangenehmen Empfindung, die die Seele zu stärken oder zu schwächen sucht, beschäftiget sie sich blos mit sich selbst, mit ihren Vorstellungen, die ihr angenehm oder unangenehm sind. Der Schmerz, sagt Descartes, liegt nicht in der Nadel, die ihn hervorbringt. Man empfindet sich selbst, und nicht den Gegenstand. Hieraus schließt man, daß der Wille eine aus der Grundkraft des Erkentnißvermögens abgeleitete Kraft sey. — Allein, wenn auch diese Reduktion, der man das steife und gezwungene anfühlt, ihre Richtigkeit hätte: so folgt daraus, daß man die Begriffe mehrerer Fähigkeiten auf den Begrif einer Fähigkeit zurükführen kan, gar nicht, daß auch jene mehrere Fähigkeiten aus dieser leztern entspringen, die man blos deswegen für eine Grundkraft hält, weil ihr Begrif uns keiner weitern Reduktion auf einen einfachen Begrif fähig scheint. Denn die Frage ist nicht, ob die Begriffe aus einander hergeleitet werden können; sondern ob eine Kraft aus der andern fließt? Zwar könte man sich zur Verstärkung dieser Hypothese auf die offenbahre Abhängigkeit des Willens vom Verstande, der Begierden und Verabscheuungen von den Ideen berufen. Schwache Vorstellungen, undeutliche Wahrnehmungen rühren den Willen fast gar nicht. Lebhaftere Erschütterungen durch Vorstellungen sezen

auch

auch den Willen in eine lebhaftere Bewegung. Schnelle Abänderung der Vorstellungen zieht Veränderlichkeit in den Wünschen nach sich. Verworrene Begriffe verstärken die Heftigkeit der Gemüthsbewegungen. Kurz, eine jede Modifikation der Organen des Willens sezt eine Modifikation der Organen des Erkentnißvermögens voraus. Allein die Gegenparthey, die in der menschlichen Seele zwo Grundkräfte findet, würde meiner lezten Bemerkung zur Vertheidigung ihrer Meinung so gleich den Grund entgegen stellen, worauf sie sich selbst stützen, daß zwar die Kraft des Willens durch die Kraft des Denkens veranlaßt und erwekt werde, folglich daß sie eine Veranlassung zum Wollen sey; daß aber die Erkentnißfähigkeit die Kraft des Wollens weder in ihrer Richtung noch in ihrer Wirksamkeit bestimme, und daß daher die Kraft des Wollens zur Kraft des Denkens sich nicht wie Instrument zur wirkenden Ursache verhalte, wie sich doch eine jede abgeleitete und untergeordnete Kraft zu ihrer Grundkraft verhalten müsse.

Diese leztern Philosophen, die für das Vermögen zu denken, und für das Vermögen zu wollen, zwo von einander ganz unabhängige Grundkräfte annehmen, sind in der Bestimmung dieser Kräfte ganz von einander unterschieden. Man hat sie gewöhnlich als zwey wirkende Principia, als zwo eigentliche Quellen von Thätigkeit ange-

sehen. Allein Search verwandelt das Erkentniß-vermögen in eine leidende Kraft, und läßt nur dem Willen Thätigkeit. Seine Gründe machen seine Behauptung zu etwas mehr, als zu einer Hypothese, so sehr auch der ganze Bau der Sprachen den Gegenständen, mit denen unser Verstand sich beschäftiget, ein Leiden, und dem Verstande selbst ein Handeln zuschreibt. Bey allen unsern Empfindungen, und bey dem Bewustseyn derselben sind die Gegenstände offenbahr das Handelnde, und wir selbst das Leidende. Bey dem Sehen und dem Hören, und bey dem Bewustseyn aller äußern Empfindungen sind Eindrücke nothwendig, die bis in das Gehirn fortgepflanzt werden. Eben so sind die innern Empfindungen, Vergnügen und Schmerz, Wohlgefallen und Mißfallen weiter nichts, als angenehme oder unangenehme Erschütterungen unsrer innern Organen, die diese Erschütterungen leiden müssen. Auch bey den übrigen Denkarten verhält sich das Vermögen zu denken ganz leidend, weil sich alle Begriffe nach bestimten Gesetzen an einander anschließen, unter denen sich kein Malebranchisches Gesetz der Willkühr findet. Bey Meditationen strömen die Gedanken herbey, nachdem wir vorher von den Gegenständen die nöthigen Kentnisse eingesamlet hatten. Dieses Gedränge der Gedanken werden wir nicht bewerkstelligen, wenn wir mit noch so vieler Mühe sie herbeyrufen,

wo.

woferne sie sich nicht selbst nach den Gesetzen der Ideenassociation rege machen. Ueberlegung und Untersuchung, sagt Search, sind dem Spüren eines Hundes gleich. Er geht und riecht aus eigenem Vermögen herum: aber die Spur, die er findet, kömt nicht von ihm her; den Weg, den er nimt, schrieb er sich nicht selbst vor. Die Seele fängt nur an zu denken, oder hält die Gedanken nur in einem gewissen Gleise; aber die Gedanken selbst bringen einer den andern hervor. Derjenige, der über eine Sache meditirt, kan mit einem Menschen verglichen werden, durch dessen Feld ein Fluß läuft, der sich in viel kleine Zweige vertheilt. Dämt er die übrigen zu: so fließt das Wasser nur in dem einen, den er offen läßt. Findet er, daß der Fluß zur Seite ausbricht: so kan er diese Ströme verstopfen. Sieht er, daß der Gang, den er nimt, ihm nicht vortheilhaft ist, so kan er einen Dam aufwerfen, und an jeder Stelle, wo es ihm vortheilhaft scheint, das Wasser überfließen lassen. Das Wasser fließt vermöge seiner eignen Gewalt, ohne von dem Manne getrieben zu werden, und es wird immer an einer Stelle Abfluß finden, er mag auch thun, was er will. Er kan die Bewegung des Stroms wenden, verändern und leiten, aber nie aufheben. So verhält es sich auch mit unsern Gedanken, die, so lange wir wachen, und bisweilen noch länger, geschäftig sind. Es steht nicht in unserm Vermögen,

diesen Strom der Gedanken gänzlich zu hemmen; einleiten können wir ihn, und in diesen oder jenen Weg führen, nachdem wir es für gut befinden. Aber nie können wir die Gedanken gänzlich in ihrem Zufluß hindern. Hieraus folgt, daß die Gedanken eine eigne Kraft haben müssen, die von der Seele unabhängig ist, und die sie nicht von der Wirksamkeit der Seele haben, noch auf ihren Befehl unterdrücken können *).

Diese Bemerkung des englischen Untersuchers empfiehlt sich um so viel mehr, da sie auf alle Operationen unsrer Denkkraft angewandt werden kan, wenn gleich einige Beweise, die Search führt, mehr spitzfündig als gründlich scheinen mögen. Da ich unterdessen über die Gründkräfte wegen der unüberwindlichen Schwierigkeiten mich nicht zu entscheiden getraue: so sehe ich die Bemerkung von Search als einen artigen Gedanken an, der gegründet genug ist, wenn man ihn von den Kräften des Menschen überhaupt nimt, ohne ihn gerade zur Entscheidung in Absicht der Grundkräfte zu gebrauchen.

*) Light of Nature, Vol. I, p. 11 u. 13.

Fünf-

Fünfter Versuch
über die Seele.

Qui diſſentientem odio habet, ſtultus eſt.

Wolfius.

Das Wesen unsrer Seele läßt sich nicht aus tiefsinnigen, sich auf willkührliche Begriffe und Voraussetzungen gründenden Spekulationen bestimmen. Diesen Saz haben fast alle alten und neuern Weltweisen, die über diesen Gegenstand philosophirt haben, eingesehen. Aber ihre psychologischen Behauptungen zeigen, daß sie diesen Grundsaz entweder ganz aus den Augen sezten, oder doch die Beobachtungen, auf die sie ihre Lehrsäze stüzten, mit solchen Augen ansahen, die vorgefaßte Meinungen verkleisterten. Man studirte sich selbst; aber mit einer unerwarteten Partheilichkeit, mit welcher man sonst an das Studium der Naturgeschichte andrer Dinge in der Welt nicht zu gehen pflegte. Man suchte, man bemerkte; aber immer mit dem Wunsch etwas gewisses zu finden. Und wie der Schwärmer gemeiniglich das sieht, was er gerne sehen will: so fand man auch in sich selbst allemal dasjenige Ding, welches man gerne finden wolte. Und so fand man mehrentheils, was man wirklich nicht fand.

Um diese Abwege zu vermeiden, habe ich bey allen Operationen unserer Seelenkräfte in den vorangeschikten Versuchen, sorgfältig einige Hauptbeobachtungen der Aerzte gesamlet, aus denen ich

allein, ohne alle Beymischung andrer Rüksichten, das ungezwungene Resultat folgern werde. Prinzipien müssen von den Begebenheiten abgezogen, und nicht nach willkührlich angenommenen Säzen gebildet werden. Es muß beobachtet, und nicht gegrübelt werden.

Wenn Sensibilität und Bewustseyn, Gedächtniß und Einbildungskraft, Verstand und Vernunft, nach allen Erfahrungen, lediglich von gewissen inneren Theilen unsers Körpers abhangen; noch mehr, wenn die Stärke und Schwäche aller dieser Kräfte mit der Stärke des inneren und des äußeren Mechanismus, mit der glüklichen oder unglüklichen Constitution der festen und der flüssigen Theile unsers Körpers zu- und abnimt; wenn insbesondere mit der Zerrüttung des Gehirns durch Krankheiten, Alter und Medikamente der Verlust aller Seelenfähigkeiten unzertrennlich verbunden ist; wenn die lebhaftesten, klärsten und erhabensten Begriffe sich im Menschen verdunkeln, und ganz verschwinden; endlich, wenn mich keine einzige Erfahrung auf ein einfaches Wesen führt, das vom Gehirn wesentlich verschieden, das das Behältniß aller Empfindungen und Vorstellungen, die der ganze Mensch hat, und der uneingeschränkte Besitzer und Beherrscher aller dieser Reichthümer wäre, die nur Menschen in einer solchen Fülle besitzen: so kömt mir kein Gedanke, der je von einem Menschen gedacht worden, sonderbarer und un-

unbegreiflicher vor, als der Gedanke von einem einfachen, im Menschen wohnenden Wesen, und die willkührliche Umschaffung des Gehirns in ein einfaches Wesen.

Ich finde in der ganzen Geschichte keine einzige so auffallende unwahrscheinliche Fiktion unwahrscheinlicher, als das unglaublichste Feenmährchen, die demohngeachtet so allgemein ihr Glück gemacht hätte, als diese, und ich bin überzeugt, daß die große Unwahrscheinlichkeit derselben einem jeden sogleich einleuchten muß, so bald er sich überzeugt, daß es eine Erdichtung ist, die schlechterdings alle Erfahrungen wider, und keine einzige für sich hat. Unsre äußeren sinlichen Werkzeuge werden durch Krankheiten oft gänzlich verdorben, und die Seelenkräfte werden eben so sehr geschwächt und zerrüttet, so bald die inneren Organen angegriffen werden. Gesezt aber die Seelenkräfte seyen das Eigenthum eines einfachen Wesens, das keine Theile einbüßen kan: so ist eine solche Schwächung und ihr gänzlicher Verlust schlechterdings unmöglich. So wenig es sich daher ein Philosoph hat beyfallen lassen, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Takt, für Kräfte eines einfachen Wesens zu halten: so wenig hätte auch je ein Philosoph auf den Einfall kommen sollen, Sensibilität, Bewustseyn, Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft zu Kräften eines einfachen Wesens zu machen.

Daher schlagen verständigere Psychologen mit Recht vor, daß man, um an der Seele Experimente zu machen, den Körper in einen außerordentlichen Zustand versetzen, oder auch diejenigen Zeitpunkte abmerken müsse, in welchem sich der Körper von selbsten durch Krankheiten in einem ungewöhnlichen Zustande befindet. Physiolog und Anatom müsse man werden, um Psycholog zu seyn. Descartes forderte schon, daß die Arzneywissenschaft die Mittel zur Erhöhung unsrer Geisteskräfte aufsuchen müsse. In der That ist es auch sehr merkwürdig, daß die ganze spekulative Philosophie lehrreicher, fruchtbarer und vollkommener geworden ist: je mehr die Simplinisten abgenommen, je irrdischer man vom Menschen, je materialischer man von der Seele gedacht, und je mehr man das Monadenforschen verabscheuet hat. Wie viele vortrefliche Materien sind seit der Zeit gründlicher bearbeitet, und wie viel demonstrativische Pedanterie aus dem aufgeklärten Europa verbannet worden? Ganze neue Systeme sind da, die, wenn sie gleich gerade das Gegentheil von der Monadologie, doch viel wahrscheinlicher sind, als dieser metaphysische Traum. Freylich waren die Deutschen unglüklicher Weise die lezten. Condillac, Bonnet, Search, Helvetius, und andre Engländer und Franzosen hatten schon lange gewinkt, und es hielte hart, bis einige würdige Deutsche folgten, die die Wolfische Philosophie nicht hartnäckig noch

recht-

rechthaberisch gemacht hatte. Nun samlet man Fakta, man giebt auf ihre Folgen Acht; man erklärt sie nicht mehr aus kraftlosen Abstraktionen, sondern befriedigend. Man hat Fakta, man hat Erklärungen; man hat folglich das Brauchbare. Z. B. Sehr gescheute Kinder sterben gewöhnlich frühzeitig. Was ist der Grund von diesem Phänomen? Der zu frühzeitige Verstand des Kindes ist mehrentheils der sicherste Beweis von der Kränklichkeit seines Körpers, und besonders seiner inneren Organen. Es ist zu frühe ausgebildet. Sein Gehirn hat vor der Zeit diejenige Festigkeit erlangt, die nur dem männlichen Alter Verstand und Vernunft giebt. Es ist ein junger Greis. Nichts ist daher natürlicher, als daß es, als ein Monstrum, dessen inneres Organensystem fehlerhaft gebauet ist, frühe stirbt.

Doch unvermerkt blicke ich in das Register, worin ich Erfahrungen über die Seele eingetragen habe. Die bisherigen werden zureichen. Ich habe ihrer noch eine große Menge vorräthig, die den Einfluß des Klima, des Alters, der Nahrungsmittel auf die Denkkraft in einem hellen Licht darstellen, und die man nicht befriedigend erklären kan, wenn man das Substratum dieser Kräfte für ein einfaches Wesen hält, bey dem man gar nicht begreifen kan, wie Hitze und Kälte der Luft dieses Wesen witzig, forschend oder dum machen, oder wie es mit den Jahren an Geschiklichkeit anladen kön-

könne, so wie der Körper und das Gehirn an Festigkeit zunimmt *).

Nach der Erfahrung, auf die ich mich stütze, glaube ich daher annehmen zu müssen, daß unserm Gehirn die Kraft zu denken zugeschrieben werden müsse. Man kan demohngeachtet den Ausdruck, Seele, und Seelenkräfte immer beybehalten, wenn man unter den leztern nichts als Anspannungen der Gehirnorganen, der intellektuellen Fibern versteht, deren verschiedne Modifikationen und Dispositionen verschiedene Begriffe und Ideen sind.

Diese Behauptung, die nicht auf Grübeln, sondern auf der Erfahrung beruht, ist so gefährlich nicht, als sich mancher vorstellen mögte, der die Hofnung zur seligen Unsterblichkeit blos auf die erdich-

*) Es ist allemal eine merkwürdige Erfahrung, die zur Unterstützung meiner Hypothese gewissermaßen dienen kan, daß sich bey der Bildung des Thieres die kleine Blase, worinnen das Gehirn, und die übrigen in der Mitte des Kopfs befindlichen einfachen Theile enthalten sind, nebst dem nach der Länge herunter gehenden Mark des Rückgrades, am ersten zeigen. Dieses Mark, das Gehirn, die Nerven, diese vornehmsten Grundtheile der thierischen Organisation bekommen zuerst ihre Wirklichkeit, und entwickeln sich am ersten. Läßt sich hieraus nicht mit Grund eine meinem System günstige Folgerung ableiten? — Ueber die Richtigkeit des Faktums vergleiche man Büffons Histoire Naturelle *Tom. II.* und *III.* an mehreren Stellen.

dichtete, oder wenigstens höchst zweifelhafte Immaterialität der Seele zu bauen gelernt hat. Warlich diese vortrefliche Lehre ist auf Sand gebauet, woselbst sie nicht gegen den ersten Sturm gesichert fest steht, wenn sie auf die Immaterialität gegründet wird. Zum Glück werden lermende Lehrsysteme, und der Beyfall der Schulen über das künftige Schiksal der Redlichen nicht entscheiden, davon die allerwenigsten von der Einfachheit ihres über das Grab hinaus daurenden denkenden Wesens einen Begrif haben. Der gröste Theil der Tugendhaften denkt sich seine Seele ohnehin nicht als einfach. Die mehresten Menschen bleiben immer Materialisten, wenn ihr Lehrer ihnen gleich in allen Lehrstunden von der Einfachheit der Seele prediget, weil sie sich eine solche Substanz, die ganz Negation ist, gar nicht denken können. O man lasse ihnen ihre besseren Gründe der Hofnung ihrer Unsterblichkeit, die gewiß nicht erschüttert wird, wenn der Philosoph an einem theologisch-dogmatischen Beweis zweifelt.

Bonnet, für dessen warmen Eifer für die Religion eine jede Zeile seiner Schriften Bürge ist, der zum Vortheil der Religion denkt, schreibt und lebt, und alle Hofnung eines künftigen Lebens hegt, die uns die Vernunft einspricht, — sagt es dreiste heraus, daß die Seele die Hofnung zur Unsterblichkeit behält, wenn sie gleich materiel ist; und könte jemand beweisen, daß sie wirklich materiel

riel sey: so müste man die Macht bewundern, die der Materie die Fähigkeit zu denken verliehen habe *). Es ist ein ganz unerwiesener Saz, daß die materielle Seele zu gleicher Zeit mit verwesen müsse, wenn der grobe Körper zerfält, weil nicht eine jede Materie nothwendig zerstörbar ist. Bonnets Keime haben sich von Anbegin der Schöpfung in dem Gewühl der Natur herumtreiben lassen, ohne zerstört zu werden, und die Keime, die sich am Ende der Tage entwickeln werden, haben der Zerstückung durch lange Jahrtausende widerstanden.

---

*) Vortreflich ist die Stelle im *Essai Analythique Chap. XXIV.* §. 716. L'Immortalité de notre Ame ne repose pas uniquement sur la *Simplicité*, DIEU pourroit accorder l' Immortalité à une Portion de Matiere, même très composée, trés organisée. – Nous sommes assez heureux, pour que nos espérances ne reposent pas sur la base infiniment étroite d'un Point de Métaphysique. C'est mettre la Pyramide sur sa pointe, que de faire dépendre la Religion de la Question abstraite si l'Ame est *Matiere* ou *Esprit*? — Und in der Vorrede: La Vertu perdroit-elle de son Prix aux yeux du philosophe, des qu' il seroit prouvé qu' elle tient en partie á certaines Fibres du Cerveau? Je dis plus; & cet aveu ne me rendra pas suspect de Matérialisme: quand l'Homme tout entier ne seroit que Matiere, il n'en seroit pas moins parfait, ni moins appellé á l'Immortalité. La VOLONTÉ qui a créé l'Univers materiel, cette Machine si composée, ne pourroit — ELLE le conserver?

den. Es giebt sehr feste Körper, die beynahe durch kein Mittel getrent werden können. Nur der höchste Grad des Feuers löset den Diamanten auf, und der Rubin behält auch in dieser Gluth noch immer seine Farbe.

Was hindert also, daß man die Seele für ein zusammengesezte*s*, unzertrenbares Wesen halte? Unzerstörbarkeit sey ihr Charakter, der sie vom groben Körper unterscheide. Mit eben der Kraft, mit welcher Gott eine einfache Monade erhält, kan er eine materielle Substanz ewig leben lassen. Immer kömt es einzig und allein auf seinen gnädigen Willen an, ob er jene in Ewigkeit nicht vernichten, und diese durch seine Allmacht ewig unterstüzen und beleben werde.

Wenn daher der grobe Körper dem Zahn der Zeit und der Verwesung des Grabes nicht widerstehen kan: so wird sich die körperliche Seele über Tod, Grab und Verwesung weit erheben, wenn Gott es will. Und will es Gott nicht: so ist mir die Einfachheit meiner Seele der allerunzuverlässigste Bürge für meine ununterbrochene Fortdauer. Meine Seele mag aber seyn, was sie will: so wird sie nicht sterben, wenn ich mich durch anderweitige zureichende Gründe überzeugen kan, daß sie nach dem weisen Willen ihres gütigen Schöpfers nicht sterben werde, und nicht sterben könne. Gott wird meine Seele (und darüber ist er mir selbst, und seine Weisheit und Güthe Bürge ge-

nug,)

nung,) nimmermehr untergehen lassen, sie sey einfach oder zusammengesezt. Mit den göttlichen Eigenschaften, mit der perfektibeln Natur der Seele, mit dem ganzen Naturlauf läßt sich der Tod der Seele nach einem Aufenthalt im Leibe seit gestern nimmermehr zusammenreimen. Dergleichen Vorstellungen beruhigen mich überzeugend, und eröfnen mir die frohen, schönen Aussichten in die seligen Gefilde der Unsterblichkeit. Suchet diese moralischen Gründe sorgfältig auf, drücket sie euch tief ein, und dann wird euch nichts in Schrecken setzen, wenn ihr den Grund seicht findet, den meine Betrachtungen umkehren, auf welchen nie ein Philosoph und Theolog die Hofnung der Unsterblichkeit bauen solte. Solten die wärmsten Lehren der Religion an nakten, kalten, troknen, leeren Principien haltbare Stützen haben?

Am allerwenigsten ist die Ueberzeugung von der geistigen Natur der Seele und ihrem Daseyn nach dem Tode ein so vorzüglicher Bewegungsgrund zu einem tugendhaften Wandel, wofür man sie gewöhnlich ausprediget. „Wie? Ist es denn nur darum gut tugendhaft seyn, weil es eine andere Welt giebt? Oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnet werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn hier seiner

Bestimmung gemäs zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andre Welt ansetzen? Kan derjenige wol redlich, kan er tugendhaft heißen, der sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schrekte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse *)?

Ueberhaupt ist es sehr unphilosophisch, wenn man bey Beobachtungen über die Natur und das Wesen der menschlichen Seele zuvor fragt: besteht aber auch Tugend, Geistesgröße, Strafe, Belohnung; besteht die Hofnung der Fortdauer mit dem, was mich die Erfahrung ausdrüklich lehret; oder gehen alle diese schönen Aussichten, die so viel Reiz haben, ganz verlohren? Ist das Resultat der auf Erfahrung sich gründenden Untersuchungen gerade die Quelle von sehr unangenehmen Folgen: so bleibe man jener noch immer treu, und sey nun auf Mittel bedacht, diese auf Beobachtung sich gründende Theorien durch vernünftige Nebenbetrachtungen annehmungswerth zu machen. Nie darf man eine Lehre wegwerfen, die die tägliche Erfahrung lehrt, wenn sie gleich wegen

*) Man sehe: Träume eines Geistersehers, S. 126.

gen der Vorurtheile, die unsern Verstand benebeln, schwer zu verdauen wäre *). Braucht man jene Maxime denn nicht sehr häufig in allen andern Wissenschaften? Selbst in der Theologie, wo es am wenigsten zu vermuthen ist? Wie hilft sich der Gottesgelehrte in der Lehre von den Geheimnissen? Begreift jemand besser oder weniger, (so heißt es,) wie die Zeugung vorgeht, oder wie die Blüthe Früchte trägt, oder wie der Magnet das Eisen an sich zieht, als er irgend ein Religionsgeheimniß begreifen kan? Wie sonderbar müste z. B. nicht die Definition von der Welt ausfallen, wenn man zuvor alle theologische und moralische Betrachtungen über sie samlen, und dann in Rüksicht dieser Betrachtungen eine Beschreibung von ihr geben wolte. Gewis, ein Chaos, das mit ungleich dickerer Finsterniß bedekt seyn

---

*) Hume erklärt sich mit dem ihm eignen Scharfsin hierüber: There is no method of reasoning more common, and yet none more blameable, than in philosophical debates, to endeavour the refutation of any hypothesis, by a pretence of its dangerous consequences to religion and morality. When any opinion leads into absurdities, it is certainly false, but it is not certain, that an opinion is false, because it is of dangerous consequences. Such topics, therefore, ought entirely to be farborne; as serving nothing to the discovery of truth, but only to make the person of an antagonist odious. *Enquiry concerning human understanding.* Sect. VIII.

seyn müste, als jenes ursprüngliche, aus welchem sie hervorgebracht seyn sol. Gerade so ist es mit der Bestimmung des Wesens der Seele beschaffen, wenn man vorher immer ihre künftige Bestimmung ausmachen, und sich denn aus diesem Licht eine Seele schaffen wil, die sonst nirgends als im verworrenen Kopf ihres Schöpfers existirt. Hier gleich die logische Scheidekunst angewandt, wenn man reine Produkte haben wil. Hier Gefühl und Erfahrung dem Raisonnement aus willkührlichen Begriffen vorgezogen!

Aber ganz unbegreiflich, sagt man, ist es doch, wie ein zusammengeseztes Wesen empfinden, wie es Empfindunzen in allgemeine Begriffe verwandeln, wie es sie aufbewahren und wieder hervorrufen, wie es sie in Urtheile und Schlüsse zusammenketten könne. Wie kan man sich vorstellen, daß ein zusammengeseztes Wesen Empfindlichkeit, Bewustseyn, Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft besitzen und üben könne? — Von dieser Meinung bin ich gerade der Gegenfüßler. Mir ist es ungleich unbegreiflicher, wie ein einfaches Wesen diese Seelenkräfte in sich schließen, und wie es eine so ungeheure Menge von Ideen verschlingen und wiederum ausspeyen könne. Ein solcher Gedanke übersteigt die Kräfte des menschlichen Verstandes weit, und wer sich deutliche Begriffe zu machen gewöhnt

 hat

hat, wird dergleichen Vorstellungen nimmermehr als begreifliche Vorstellungen annehmen können.

Wir kennen überhaupt weder die Kräfte, noch die Natur einfacher Wesen. Keiner von unsern äußern oder innern Sinnen macht uns mit ihnen bekant, ja es ist ganz unbegreiflich, und nach manchen metaphysischen Büchern ganz unmöglich, wie einfache Wesen mancherley Kräfte und Geschiklichkeiten haben solten. Macht man die Seele gar zu einem einfachen geistigen Wesen: so ist bisher weder ein bestimter Begrif von einer geistigen Substanz gegeben, noch aber die Möglichkeit solcher Wesen bewiesen worden. Alle Welt, Gelehre und Ungelehrte, groß und klein wil von Geistern wissen; und vielleicht könte man die ganze Welt auf die Tortur bringen, ohne daß ein Menschenkind es sagen würde, was denn das eigentlich für ein Ding sey, von welchem man unter dem Namen des Geistes so viel zu verstehen glaubt. Man darf sich über diese Unwissenheit nicht wundern, da der Begrif von einem Geiste weder ein Erfahrungsbegrif, noch eine Vorstellung ist, die leicht nach der Analogie verständlich werden könte. Es scheint, als wenn dieser Begrif ganz negativ sey. Man leugnet von einem Geiste alle Eigenschaften der Materie, und man überschüttet ein solches Etwas, das keine materielle Beschaffenheiten hat, mit der Kraft zu denken. Seine Haupteigenschaft ist die Undurchdring-

dringlichkeit, oder die Eigenschaft, im Raum seiner Gegenwart zu widerstehen. Klumpen von einfachen Wesen, die in ihrer Zusammensetzung ein undurchdringliches, zusammengesetztes Ganzes ausmachen, können in ihrer Einheit nicht geistige Wesen seyn. Sie sind Atome, materielle Einheiten, Elemente der Materie, die in einem von Materie ausgestopften Raum nicht Platz haben können, ohne andre Elemente der Materie, die sich schon in einem bestimten Raum befinden, zu verdrängen. Einfache, geistige Wesen können hingegen in einem mit Materie ausgefüllten Raum zugegen seyn und daselbst wohnen, ohne gerade die Zwischenräume in der Materie aufzusuchen, oder durch Zusammenpressen, oder durch Austreiben der vorhandnen Materie sich Raum zu verschaffen. Alles kan in seinem Zustande unverändert bleiben, und geistige Wesen können sich doch einlogiren. Wenn daher ein Kubikfuß Raum mit einem Kubikfuß Materie, oder mit einfachen Bestandtheilen der Körper überschwenglich angefüllet wäre: so könte doch noch ein Kubikfuß geistiger, einfacher Wesen in dem von Materie voll gefüllten Raum Platz haben, ohne daß deswegen in der Materie die geringste Veränderung hervorgebracht werden dürfte. Sie wirken im Raume, ohne ihn zu erfüllen, ohne ihn für körperliche Substanzen undurchdringlich zu machen.

So hat Herr Kant diesen Begrif vom Geiste am deutlichsten auseinander gesezt. Aber wie verworren ist immer die ganze Vorstellung davon? Was ist das Etwas? Ein Hirngespinst oder eine Realität? Gewis ist es, daß es ein bloßer willkührlicher Begrif ist, über den sich der Philosoph freylich freuen muß, daß ihn der Scharfsin eines Menschen ersonnen hat. Wie weit ist aber von der Erklärung der Ingredienzen zum Begrif eines Geistes der Schritt von dem Saz, daß dergleichen Naturen wirklich oder auch nur möglich seyn? Alle Beweise für die Möglichkeit immaterieller geistiger Wesen reichen nicht zu, so wenig auf der andern Seite das Gegentheil bewiesen werden kan, weil wir keine Erfahrungsvorstellung von einem Geiste haben, mit welcher auf einmal die Möglichkeit sicher dargethan ist. Diese ganze Vorstellung besteht ja aus lauter Negationen, und eine geistige Natur kan gar nicht als etwas positives gedacht werden. In der ganzen Masse unsrer Empfindungen ist kein einziges Datum zu diesem Begriffe. Selbst die Möglichkeit der Verneinungen beruht weder auf Erfahrung, noch auf richtigen Schlüssen der Vernunft, sondern auf einer Erdichtung, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimt.

Wenn daher der Philosoph auch das Recht hätte, unabhängig von der Erfahrung, blos aus der Voraussetzung willkührlicher Begriffe, das

Wesen seiner Seele zu bestimmen: so hat er doch nicht den mindesten Grund, und es ist ihm ganz unmöglich, seine Seele zu einem einfachen geistigen Wesen zu machen, weil er nicht einmal die Möglichkeit solcher Substanzen zu beweisen im Stande ist. Geht man hingegen in diesen Untersuchungen den einzig richtigen Weg, den Weg der Erfahrung: so wird man nimmermehr auf den Gedanken von einem im Menschen wohnenden geistigen Wesen verfallen.

Was insbesondre die Frage, von der Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit der Seelenoperationen, als Gaben zusammengesezter Substanzen betrift: so ist es sehr begreiflich, wie ein zusammengeseztes Wesen alle diese Wirkungen hervorbringen könne, wenigstens ungleich begreiflicher, als wenn man zu einem Geiste seine Zuflucht nimt. Zusammengesezte Wesen kennen wir schon durch unsre äuseren Sinnen, wenn diese Kentniß auch gleich nur Oberfläche wäre. Aber wir wissen von zusammengesezten Wesen in der Seelenlehre noch mehr. Wir wissen aus der Erfahrung zuverlässig, daß körperliche Substanzen die erste Fähigkeit, die der Grund aller übrigen Seelenfähigkeiten ist, die Fähigkeit zu empfinden besitzen. Unsre Nerven, eine sichtbare körperliche Substanz, empfinden, und wenn sie mit einem andern körperlichen Theil des Menschen zusammenhangen: so sind wir uns der Empfindung bewust.

Eben so unleugbar ist eine andre Erfahrung, daß eben diese körperlichen Theile auch Gedächtniß und Einbildungskraft haben. Der allererste Funke des Gedächtnisses, oder der Fortdauer der Empfindungen als eine Kraft der Nerven läßt sich durch Experimente beweisen. Die in einem Kreise schnell herum gedrehete glühende Ruthe erzeugt die fortdaurende Empfindung eines glühenden Kreises in den Sehenerven, die den Eindruk von dem einen erleuchteten Punkt der Peripherie bis zum Eindruk vom entgegengesezten Punkt des Kreises aufbewahren. Der Schall von einem starken Geläute dauret im Ohre fort, wenn schon die Luft nicht mehr in jene zitternde Bewegung gesezt wird, die die Empfindung des Geläutes erzeugte. Die lebhaften Berührungen der Nerven unsers ganzen Körpers durch den Druk, und die Empfindung davon verschwinden nicht so gleich, wenn der Druk aufgehöret hat. Selbst ein sehr starker Geruch und Geschmak schwebt uns noch eine Zeitlang vor, wenn wir uns schon von den Gegenständen, die ihn uns zubrachten, entfernt haben.

Eben diese Bemerkungen lassen sich auch auf die Organen des innern Sinnes ausdehnen. Es sind unleugbare Erfahrungen da, daß Nerven und Gehirn auch die Gabe haben, Empfindungen, und die von den Empfindungen zurükgebliebenen Eindrücke, oder die Ideen mit einander zu vergleichen und zu verbinden, das heißt, zu urtheilen und zu schließen, oder welches einerley ist,

daß

daß sie Vernunft haben. Denn Urtheil und Schluß sind ganz nothwendige Resultate von ein Paar oder mehrern gleichzeitigen, oder von ehemaligen, aber noch fortdaurenden, und neu hinzukommenden Erschütterungen der Empfindungswerkzeuge. Ferner, wenn die Nerven und die innern Organen des Gehirns von selbsten so erschüttert werden, wie die Erschütterungen bey den Empfindungen selbst beschaffen waren: so rufen sie sich die Ideen selbst wieder hervor. Sie üben zu der Zeit Gedächtniß, wenn die Ideen gleichgültige Gegenstände betreffen, und Einbildungskraft, wenn diese Reste der Empfindungen mit Vergnügen oder mit Schmerz vergesellschaftet waren. Das sind klare Lehren der Erfahrung.

Nur eine einzige Operation scheint etwas schwerer aus dem Mechanismus der Werkzeuge unsrer Empfindung erklärbar zu seyn, nemlich die Gabe, allgemeine Begriffe abzuziehen. Allein, wenn auch der Verstand aus den Nervenkräften und aus der Gehirnorganisation, die wir so wenig kennen, ganz und gar nicht begreiflich gemacht werden könte: so ist der analogische Schluß demohngeachtet hier so wichtig, daß kein Zweifel mehr übrig bleiben kan. Wenn das Gehirn, und die aus ihm entspringenden Organen die Fähigkeit haben zu empfinden; Empfindungen aufzubewahren, und wiederum hervorzubringen; Empfindungen zu vergleichen und mit einander zu

verbinden: so ist es höchst wahrscheinlich, daß sie auch Verstand haben. Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten können sie zufolge der Erfahrung wahrnehmen. Wahrscheinlich ist es, daß sie auch die Aehnlichkeiten von mehreren Gegenständen samlen, und diese mehreren Gegenstände ihrer Aehnlichkeiten wegen zu Dingen von derselbigen Art und Gattung rechnen können.

Wenn man aber auch nicht begreifen könte, wie ein zusammengesetztes Wesen Sensibilität, Gedächtniß und Einbildungskraft, Verstand und Vernunft und Thätigkeit haben könne: so ließe sich aus der Unbegreiflichkeit gar nicht auf das Nichtdaseyn schließen. Wäre ein solcher Schluß gültig: so müsten schlechterdings die mehresten Erscheinungen in der sichtbaren Körperwelt geleugnet werden. Alle Eigenschaften der Körper müste man geradezu wegleugnen, die doch der unwissendste Mensch an ihnen wahrnimt. Kein Körper könte die Kraft haben, sich gegen den Mittelpunkt der Erde zu bewegen, weil kein Mensch begreifen kan, wie ein Klumpen von Materie die Kraft der Schwere besitzen könne. Und wo bleiben die theologischen Unbegreiflichkeiten?

Außerdem sind begreiflich und unbegreiflich sehr relative Dinge. Dem gemeinen Man ist die Bewegung der Erde um die Sonne unbegreiflich, so wie manchem Gelehrten die Attraction. Vielleicht

leicht begreift man aber immer besser, daß Materie; und immer weniger, daß ein einfaches Wesen denken könne, wenn man nur erst an diese Sprache mehr gewöhnt ist, die in Deutschland nicht gerne gesprochen wird. Die denkenden Köpfe in England, die noch dazu vortrefliche Beobachter sind, begreifen dieses System fast durchgängig, und was Hartley nicht ganz laut heraussagen mochte, ob es gleich in seinem System völlig eingewickelt lag, hat Priestley bey seiner neuen Ausgabe des Hartleyschen Werkes nachdrüklich gelehrt.

Aber ist es denn nun auf der andern Seite so begreiflich als man vorgiebt, daß alle diese Kräfte in ein einfaches Wesen versenkt seyn solten? Man urtheile selbst. Wie unbegreiflich ist nicht die Gemeinschaft eines einfachen, geistigen, denkenden Wesens mit einem Aggregat von Materie, und wie geheimnißvoll die Vereinigung beyder mit einem Ganzen? Wie können körperliche Dinge auf ein ganz fremdes und ungleichartiges Wesen wirken, das ihnen keine Undurchdringlichkeit entgegenstellen, das sie nicht hindern kan, sich in eben demselben Raum zugleich zu befinden, worinnen es selbst gegenwärtig ist? Da unsrer Seele unwidersprechlich durch die Sinnen unsers Körpers Begriffe und Kentnisse zugeführet werden: so behauptet der Influxist hier offenbar etwas Unbegreiflicheres, als der Harmonist. Daher

her bekennen auch alle Philosophen ganz offenherzig, daß hier unbegreifliche Geheimnisse der Natur sind, in die kein menschliches Auge eindringen kan, und der Vorwurf der Unbegreiflichkeit trift die entgegengesezte Hypothese des Materialismus gewiß nicht in einem so hohen Grade, zumahl, da es gar nicht wahrscheinlich ist, daß der Mensch aus zwey so ganz heterogenen Wesen, aus Einheit und Vielheit, aus Punkt und Körper bestehen solte.

Das System des physischen Einflusses wäre, wie ich schon bemerkt habe, gewiß die allerunbegreiflichste Erklärungsart. Und das soll sie doch nicht seyn. Alles, was wir in Ansehung der Harmonie unsrer Geistesarbeiten mit den Veränderungen unsers Körpers an uns wahrnehmen, muß dem Influxisten unbegreiflich seyn, so bald er die Seele für ein einfaches Wesen hält. Hier hilft es nichts, daß man das Vehikel, die Brücke, die Ueberbringer, den Nervensaft, der die Eindrücke der äußern Gegenstände in die einfache Seele hinüber tragen soll, so sehr verfeinert, als man nur mit seiner Einbildungskraft immer kan. Das möglichstfeine Nervenkügelchen, das in den Nerven hin und herschlüpft, ist, gegen ein einfaches Wesen gerechnet, allemal ein ungeheures Gebürge. Dieses bedachten diejenigen nicht, die durch Aussinnen mancherley Hypothesen die Einwirkung einfacher Wesen in zusammengesezte faßlich

lich machen wolten. Man warf der Seele zu dem Ende ein sehr feines Körperchen um; als wenn dadurch die Sache begreiflicher würde, als bey der Annahme des sichtbaren groben Körpers. Premontval schuf eine Menge dienstbarer, einfacher, aber doch stufenweise niedriger werdender Substanzen zum Dienst der Hauptsubstanz, der einfachen Seele, als wenn die Einwirkung des Körpers in eine Menge einfacher Adjutanten nicht eben so unbegreiflich wäre, als seine Einwirkung in den einfachen Chef.

Mir scheint es daher allerdings merkwürdig, wie das System der vorherbestimten Harmonie bey dem System der Einfachheit der Seele, das doch in den neuern Zeiten fast allgemein aufgenommen worden ist, nicht alle übrigen Erklärungsarten, und vornemlich die Hypothese des physischen Einflusses, ganz niedergeschlagen hat. Nur mit der Leibnizischen Hypothese verträgt sich das System der Einfachheit; und der physische Einfluß wird in eben dem Grade wahrscheinlicher, in welchem die Seele an Complexion zunimmt. Man hätte in der That sehr philosophisch gehandelt, wenn man bey der Aufnahme des alten Systems des physischen Einflusses, zu gleicher Zeit die alte Hypothese des Materialismus aufgenommen hätte.

Da nun die Erfahrung ganz unwidersprechlich lehrt, daß es etwas körperliches ist, was in uns empfindet und denkt: so ist die Untersuchung

sehr

sehr unnüz, ob auch die Materie denken könne, gerade wie es unnüz ist zu untersuchen, ob die Materie schwer sey, ob sie elektrische und magnetische Kraft haben könne? Demohngeachtet hat man jene Untersuchung vorgenommen, und ihr Resultat soll seyn, daß keine Materie, sie mag organisirt seyn, wie sie will, mit Seelenkräften von der Gottheit versehen werden könne. Nichts ist leichter, als auch in diesem Punkt mit Grund zu widersprechen. Ich glaube, die Materie könne, den strengsten Raisonnements zufolge, allerdings denken, wenn sie auf eine gewisse Weise organisiret ist, die ich näher nicht bestimmen will, weil ich das Gehirn nur sehr unvollständig kenne.

Locke sahe dieses deutlich ein, und unstreitig hat er hier, wie in andern Stücken, besser gesehen, als diejenigen, die ihn dieser Behauptung wegen für schwach gehalten haben. Der rechtgläubige Buddeus stimmt dem englischen Weltweisen bey. Er glaubt nicht, daß das Denken eine der Materie widersprechende Eigenschaft sey. Ein Beweis, daß die Orthodoxie bey der Annahme einer materiellen Seele gar nicht leide, und daß dadurch die beruhigende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gar nicht in Gefahr kommen könne. Wolf hingegen hält die denkende Materie für Unsinn, und meint, daß Materie so wenig Materie seyn, und doch zugleich denken könne, so wenig Gott machen könne, daß Eisen zugleich

Gold

Gold sey. Er hat es aber mit keinem erträglichen Argument bewiesen. Und wenn er es auch aus der Voraussetzung willkührlicher Begriffe bewiesen hätte: so widersprechen doch alle im Lauf dieses Werks angeführte Erfahrungen, die alle Raisonnements überwiegen.

Man prüfe doch alle Beweise, die die Unmöglichkeit der Denkkraft materieller Substanzen darthun sollen, und es muß sich ein jeder überzeugen, daß kein Satz in der ganzen Philosophie auf so schwachen Stützen beruht, als dieser. Dieses ist kein Machtspruch. Ich will mein Urtheil durch Prüfung einiger Beweise rechtfertigen, die man für die besten hält.

Hutcheson deklamirt über ein Argument sehr hinreissend, in welchem schon Plato und Cicero Kraft fanden. Er fragt: Welches sind die Eigenschaften der Materie? Ist es Thätigkeit, Bestreben, Flug, Erhebung? Das alles nicht. Ihr kommen einzig und allein Trägheit und Unthätigkeit und Leiden zu *). — Falsche Voraussetzungen; falsche Folgerungen! Ist es denn bewiesen, daß das Denkungsvermögen Thätigkeit sey? Giebt das Search zu? Und ist es bewiesen, daß die Materie blos leidend sey? Sind Sturmwinde, und Magnetismus, und Elektricismus, und

*) Man vergleiche: Sulzers vermischte philosophische Schriften. S. 348.

und Attraktion, und Gift, und Schiespulver, und Medikamente bloßes Leiden? Und, wenn es bloßes Leiden ist: ist denn alle Materie blos leidend? Muß nicht eine jede Materie nach ihrer Bestimmung mancherley Kräfte haben? Was ist es, das wir in der körperlichen Natur kennen? Etwa die unbemerkbare Feinheiten der materiellen Welt? — Grobheit und äußerste Rinde, so wie überall nur Oberfläche. — Und ist das Gehirn mit irgend einem Körper zu vergleichen? Ist es Schutt, Stein, Erdklumpe, Fleisch, Knoche? Ist es nicht das wunderbarste, komplicirteste Ding, und eine nicht durchzuschauende Organisation? — Gerecht ist daher mein Wunsch, daß dieser Beweis in keines Philosophen Seele kommen möge.

Und so auch der andre, den Bonnet für überzeugend hält. Denken und Gedanke soll zufolge eines innern Gefühls etwas ganz einfaches und untheilbares seyn. Und so was kan nirgend anders, als in einem einfachen Subjekt vorgehen. — Wie deutlich leuchtet auch hier die Falschheit der Voraussetzung und der Folge hervor? Daß das Gefühl für ein einfaches Wesen zeuge, welches das Substratum des Bewustseyns sey, ist, da die Sache ein Gefühl betrift, wo nicht eine gar falsche, doch eine sehr zweifelhafte Voraussetzung. Wenn aber auch das Bewustseyn wirklich etwas untheilbares wäre: so muß das Prin-

cipium

cipium des Bewustseyns deswegen nicht auch ein untheilbares Wesen seyn. Dieses kan zusammengesezt seyn, und demungeachtet ungetheilte, einfache Empfindungen und Gedanken haben, wenn anders diese unverständlichen Worte etwas bedeuten sollen. Die vielen Räder in einer Uhr haben einen einzigen einfachen Effekt, die Bewegung des Zeigers zur Zeitmessung. Können viele Gehirnfibern nicht auf eine ähnliche Weise zur Erzeugung eines einfachen Gedankens zusammenwirken *)?

Ich würde den Gegnern eine Freude machen, wenn ich ihre stärkste Stütze ganz unangetastet solte stehen lassen. Herr Mendelsohn hat den Beweis gegen die Möglichkeit des Denkungsvermögens materieller Substanzen und für die Einfachheit der Seele, den man, seit dem ihn ein alter Weltweise erfunden, mit allgemeinem Beyfall als den besten Beweis aufgenommen hat, am deutlichsten und kraftvollsten vorgetragen. Ich will ihn, um ihm seine volle Stärke zu lassen, da ich ihn nicht wörtlich abschreiben kan, in dem körnigten Auszug verlegen, in den ihn schon ein andrer Verfasser vor mir gebracht, und mit treffenden Erinnerun-

*) M. vergl. den dritten Versuch. — Meiners vermischte philosophische Schriften Th. II. S. 24. u. f.

rungen begleitet hat. „Wenn die Seele ein körperliches Wesen ist: so muß der Grund ihrer Wirksamkeit in ihren Theilen liegen. Diese haben nun entweder eine der Kraft des Ganzen ähnliche, oder eine ihr unähnliche, oder gar keine Kraft. Ein vierter Fall läßt sich nicht erdenken. Die drey angezeigten geben keine Seele. Hätte jeder Bestandtheil, oder nur etliche derselben, eine der ganzen Seele ähnliche Kraft: so hätten wir, statt einer, viele Seelen; das Zusammensetzen wäre unnütz; ein einziger Bestandtheil wäre schon die Seele. Haben die Bestandtheile gar keine Kraft: so kan auch deren Verbindung keine hervorbringen. Viele leblose Dinge zusammen können kein Leben, viele verstandlose keinen Verstand, undenkende Theile kein denkendes Ganzes ausmachen. Nur der mittelste Fall bleibt übrig, nach welchem die Wirksamkeit der Bestandtheile der Wirksamkeit des Ganzen unähnlich seyn müßte. Dieser Fall existirt blos bey solchen Eigenschaften, die aus der Anordnung und Zusammensetzung der Theile entspringen, wie bey der Harmonie, Ordnung, Symmetrie: Solche erfordern ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten der Theile; folglich setzen sie eine Wirkung der Seele voraus, und können nicht selbst die Seele seyn: und ferner bey gewissen Erscheinungen, wo unsre Sinnen die Wirkungen der Bestandtheile nicht deutlich auseinander setzen und unterscheiden, da denn die un-

unähnliche Wirksamkeit nicht sowohl in den Sachen außer uns, als vielmehr in unsrer Vorstellung anzutreffen ist, welches abermals als eine Wirkung der Seele dieselbe voraussezt. — Den Atomen, wie etliche Philosophen thun, dunkle Begriffe zuschreiben, und aus deren Verknüpfung deutlichere erwarten, ist Irrthum. Durch Hinzuthun ändert man wohl die ausdehnbare Größe, aber nicht den Grad der Kraft, wenn nicht die Wirkungen der Menge in eine koncentrirt werden. Aus vielen dunkeln Begriffen entsteht kein deutlicher, wenn sie nicht von einem einfachen Wesen gesamlet, und gleichsam übersehen werden. — Da die Seele auf keine Weise durch ein Zusammensetzen ihre Wirksamkeit empfangen kan; da ferner ihre Neigungen und Kentnisse so genau verknüpfet sind, daß sie nicht zerstreuet in Theilen, sondern nothwendig irgendwo unzertrennt zugegen seyn müssen: so kan die Seele keine zusammengesezte Substanz, sie muß einfach seyn *)."

Mich hat dieser Beweis hauptsächlich deswegen nicht überzeugen können, weil man sich gerade da, wo er am nervösesten ist, eine Kentniß der Körperwelt, und der Bestandtheile der Materie anmaßt, die Menschenkinder nicht haben können. Wer kennt die Oberfläche genau? Wer kennt die

*) Phädon von Moses Mendelsohn, zweytes Gespräch.

Kräfte des sichtbaren Körperlichen? Und doch sezt man im Beweis voraus, daß wir so gar von den unsichtbaren, einfachen Bestandtheilen der Materie die genauste Kenntniß besitzen, und von ihren Kräften die pünktlichste Rechenschaft zu geben im Stande seyn. Gerade deswegen ist die Frage: Ob die denkende Kraft ihren Ursprung aus einfachen, nichtdenkenden Bestandtheilen haben könne, ohne Rüksicht auf die Erfahrung ganz unbeantwortlich. Wer kent die ganz eigne Art von Materie, aus welcher das Gehirn gebildet ist? — Und allerdings können aus der Samlung und Zusammensetzung gewisser Dinge gewisse Erfolge kommen, die man aus den Bestandtheilen vergeblich erwartet hätte. Ist denn der Saz so ganz unzweifelhaft, daß aus unbelebten Theilen kein belebtes Ganze, aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganze zusammengesezt werden könne? Warum kan aus unharmonischen Theilen ein harmonisches Ganze werden? Zugegeben, daß einzelne Seelenpartikeln das, was man Vorstellungsvermögen nent, nicht haben, kan es ihr koncentrirter Zusammenfluß nicht haben?

Ich wil die Gegenbemerkungen, die der Verfasser der Anmerkungen und Zweifel über die gewöhnlichen Lehrsäze vom Wesen der menschlichen und der thierischen Seelen, gegen

gen die Mendelsohnische Einkleidung dieses Beweises nicht rügen. Sie sind eben so stark, wie der Beweis, dem sie entgegengestellt sind, und ich war es nur der Wahrheit schuldig, auf diese Gegenerinnerungen hin zu verweisen.

Doch diese ganze Untersuchung war, wie schon bemerkt worden, überflüssig. Denn, was man mit Augen sieht, was wirklich ist, dessen Möglichkeit darf nicht erst bewiesen werden. Uebrigens, wenn die Gegner dieser Lehre ihre Hypothese nicht anders als aus Raisonnements, gegen welche so sehr viel eingewandt werden kan, darthun können; wenn sie auf keine nächste Erfahrungen achten wollen: so ist die Gegenparthey ebenfalls berechtigt, mit ähnlichen Vernunftschlüssen zu erscheinen, gegen welche man weniger möchte erinnern können, als gegen die Beweise der Einfachheit. Wo bleibt z. E. der so schöne, einförmige, allgemeine Plan der Schöpfung? Welch ein Sprung vom Körper auf Geist, vom Zusammengesezten aufs Einfache? Welche ungefüllte Lücke? Wie reißt die Kette ab? Wie unwahrscheinlich, daß der Mensch aus zween so ganz heterogenen Hauptttheilen zusammengesezt seyn solte? Wie kan eine Monade an Materie angeklebt seyn, so wie die einfache Seele am äußersten Ende nothwendig mit körperlichen Partikeln zusam-

menhangen muß? Wodurch kan eine Seele von der andern unterschieden seyn? Wie kan ein Geist im Körper einen Raum ausfüllen, ohne ausgedehnt zu seyn? Und was heiß einfach? — Verneinung, Nichts *).

Muß nicht einem jeden, der sich in diese Schwierigkeiten hinein gedacht, und die Stärke der Gegenbeweise gefühlt hat, der Wunsch abgenöthigt werden, daß doch einmal die unbegreifliche Psychologie verbant seyn möchte! Unmöglich kan sich über die psychologischen Phänomene Licht verbreiten, wenn man seine Augen gegen die täglichen Erfahrungen vorsezlich verschließt, aus deren Samlung einzig und allein das Wesen der Seele am sichersten bestimt werden kan. Unbegreiflich ist es allemal, wie die neuern Philosophen durch so schwache, gekrümte, künstliche Beweise bewogen, die Meinung der Alten haben können fahren lassen, die die Seele fast durchgängig für ein zusammengeseztes Wesen hielten. Gewis diejenigen großen Männer sahen das Unbegreifliche der Seeleneinfachheit ein, die um ihrer Hypo-

*) Mehrere Schlüsse von dieser Art, in ihrer Stärke vorgetragen, kan man bey dem Verfasser der Anmerkungen und Zweifel ꝛc. S. 265 u. f. finden.

Hypothese einen Geruch der Begreiflichkeit zu geben, auf Körperchen, Keime, psychokratische Geisterchen sonnen, mit denen man wie mit Trabanten die Königin, die Seele, umgab. Hätte ihnen die große Anhänglichkeit an das seelenfesselnde Sektensystem nur einen Schritt zugelassen: so hätten sie ihre unbegreiflichen Hypothesen ersparen können. — Hütet euch, Weltweisen, Seelensklaven zu werden!

E N D E.

Einige Verbesserungen.

Daß fast durch das ganze Buch statt des Relativus, welches, das Demonstrativum, das, steht, ist die Schuld des Abschreibers. — Daß statt des Subjunktifs, seyen, oder des Indikatifs, sind, der Infinitif, seyn, gesezt worden, liegt theils am Abschreiber, theils am Abdruk. Der Leser wird diese Fehler leicht verbessern, wie auch die folgenden. — Seite 11 Zeile 7. statt lernen, lies lehren. — S. 12 Z. 26. l. wegen eines Satzes. — S. 15 Z. 16 und 17. l. Romane. — S. 20 Z. 5. st. von l. am. — Mit S. 37 vergl. man S. 19. — S. 39 Z. 4. l. Zoophysten. — S. 53 Z. 18. st. aus l. bey. — S. 54 Z. 14. st. Wirkung l. Wirkungen. — S. 55 Z. 15. l. lezte. — S. 58 Z. 4. l. Alexander. — S. 67 Z. 16. st. werden l. wird. — S. 68 Z. 28. st. den l. die. — S. 72 Z. 3. st. Wahrheit l. Verschiedenheit. — S. 79 Z. 20. l. Backen. — S. 82 Z. 17. st. erweisen l. erreichen. — S. 85 Z. 19. st. streben l. sterben. — S. 92 Z. 5. st. Geschichtspunkten l. Gesichtspunkten. — S. 99 Z. 23. muß aus weggestrichen werden. — S. 112 Z. 13. st. annimt l. einnimt.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

X I. 92

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hissmann, Michael,

Psychologische Versuche ein Beitrag zur esoretischen Logik

Hannover und Göttingen 1788

Ph.sp. 368
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043467-3
VD18 10685146